Klaus Steigleder

Kants Moral-philosophie

Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft

VERLAG J.B. METZLER

Kants Moralphilosophie

Klaus Steigleder

Kants Moralphilosophie

Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft

Verlag J.B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 978-3-476-01886-1
ISBN 978-3-476-02850-1 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-02850-1

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2002 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2002
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Meinen Eltern in Dankbarkeit

Inhaltsverzeichnis

Danksagung IX

Einleitung XI

Zur Zitierweise XIX

Teil A: Grundlagen 1

1. Handlungsfähigkeit und praktische Vernunft 3
   - 1.1 »Freie Willkür« als Handlungsfähigkeit vernunftbegabter Subjekte 4
   - 1.2 »Praktische Freiheit« und das Glücksstreben des Menschen 8
   - 1.3 Eine hedonistische Handlungspsychologie? 18
2. Hypothetische Imperative 23
   - 2.1 »Imperative«, »praktische Sätze«, »analytisch-praktische Sätze« 24
   - 2.2 Nachweis des analytischen Charakters hypothetischer Imperative 35
   - 2.3 Technisches und pragmatisches Sollen 40
   - 2.4 Andere Interpretationen 45
     - 2.4.1 Hans Kelsen 45
     - 2.4.2 Konrad Cramer 47
     - 2.4.3 Thomas Hill 51
     - 2.4.4 Christine Korsgaard 54
3. Unbedingtes Sollen und die Begründung des Moralprinzips .. 59
   - 3.1 Die Idee unbedingten Sollens 59
   - 3.2 Der positive »Gehalt« der Idee unbedingten Sollens 61
   - 3.3 Die Begründung des Anspruchs unbedingten Sollens in »Grundlegung III« 67
     - 3.3.1 Der Zusammenhang von Freiheit und Autonomie 71
     - 3.3.2 Rekapitulation der Problemstellung. Kants Lösungsansatz 74
     - 3.3.3 Das Begründungsargument: Die Notwendigkeit der Anwendung auf »uns« 85
   - 3.4 Zu Kants Argumentation in der »Kritik der praktischen Vernunft« 96
   - 3.5 »Freie Willkür«, Autonomie und Heteronomie 109

3.6 Zu den Formulierungen des Kategorischen Imperativs und zu seiner Verwendung als Maßstab (konkreter) moralischer Beurteilung ... 115
3.7 Maximen ... 118

Teil B: Moralphilosophie als Rechts- und Tugendlehre ... 129

4. Kategorischer Imperativ, »Ethik« und Recht – Grundzüge der Verhältnisbestimmung ... 131
4.1 »Ethik« und Recht – Zum Problem ihrer Verhältnisbestimmung ... 132
4.2 Die Begründung des Rechts durch das »ethische« Moralprinzip ... 136
4.3 Diskussion von zwei alternativen Interpretationen ... 149

5. Zum »Privatrecht« ... 161
5.1 »Äußeres Mein und Dein« – Kants Begründung von Besitz- und Eigentumsrechten ... 161
5.2 Das Sachenrecht ... 179
5.3 Das »persönliche Recht« ... 186
5.4 Das »dinglich persönliche Recht« ... 189

6. Zum öffentlichen Recht. Die staatliche Ordnung ... 198
6.1 Die Notwendigkeit und die Grundprinzipien einer staatlichen Ordnung ... 198
6.2 Sozialstaatliche Aufgaben? ... 215
6.3 Die Begründung des Strafrechts ... 223

7. »den Menschen überhaupt sich zum Zwecke machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht« – Die Grundzüge der Tugendlehre ... 241
7.1 Die für die »Ethik« spezifischen Pflichten; »Ethik« als Tugendlehre ... 243
7.2 Notwendige Zwecke ... 246
7.2.1 Zur Begründung der notwendigen Zwecke der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit 247
7.2.2 Pflichten zur Hilfeleistung bzw. zur Wohltätigkeit als »weite Pflichten« ... 254
7.3 Die Tugendpflichten gegen andere (Fortsetzung) ... 260
7.4 Zu den Pflichten gegen sich selbst ... 263

Literaturverzeichnis ... 275
Register ... 285
Stellenverzeichnis ... 295

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2001 von der Philosophischen Fakultät der Universität Stuttgart als Habilitationsschrift angenommen. Ich danke Günther Bien, dass er mich in die Abteilung für Philosophie der Universität Stuttgart aufgenommen, mich später mit der frei gewordenen Assistentenstelle betraut und mir in der täglichen Arbeit der Abteilung genügend Freiraum gegeben hat, dieses Buch zu schreiben. Auch danke ich ihm für die Erstellung des Erstgutachtens. Für die Anfertigung der weiteren Gutachten danke ich Christoph Hubig und Reiner Wimmer.

Die Arbeiten meines Freundes Wayne Waxman haben wesentlich zu meinem Entschluss beigetragen, selbst eine Arbeit zu Kant in Angriff zu nehmen, und haben mir Mut gemacht, mich über lange Zeit ausschließlich mit den Werken Kants zu beschäftigen und die Sekundärliteratur erst einmal ruhen zu lassen. Drei Jahre lang konnte ich mich mit ihm per E-mail vor allem zu Fragen von Kants theoretischer Philosophie austauschen. Für all dies danke ich ihm sehr herzlich!

Danken möchte ich auch Béatrice Longuenesse, deren Arbeiten ein weiterer wichtiger Einfluss waren. Ihr Interesse an meinen Thesen haben mir in der Schlussphase dieser Arbeit Mut gemacht.

Unterstützt habe ich mich auch von den Studierenden gefühlt, die immer wieder mit Interesse zu meinen Kant- und sonstigen Seminaren gekommen sind. Hier danke ich vor allem Paul Dauner, Sölvi Etzold, Gisela Mahler und ganz besonders Studiendirektor Gerhard Müller.

Ich widme dieses Buch in tiefer Dankbarkeit meinen Eltern.

Einleitung

Kants Philosophie hat ein eigentümliches Schicksal. Einerseits wird nicht ernsthaft bestritten, dass Kants Werk zu den Meilensteinen der Philosophiegeschichte und Kant zu den ganz großen Philosophen gehört. Andererseits muss man den Eindruck gewinnen, dass Kant von verhältnismäßig wenigen seiner Interpreten ernst genommen wird. Folgt man einer Vielzahl von Kantinterpreten, dann stellt sich das Werk Kants meist als äußerst uneinheitlich dar und sind die einzelnen Werke, überspitzt gesagt, ein Sammelsurium von gescheiterten Argumenten, groben Fehlschlüssen und weit verfehlten Beweiszielen. Die sogenannte »Patchwork«- oder, wie sich auch sagen lässt, »Zettelkasten«-Theorie der Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft* war in dieser Hinsicht weniger ein »Ausreißer« als vielmehr ein, besonders groteskes, Beispiel. Es handelt sich um die These, dass Kant in der kurzen Zeit der Niederschrift der *Kritik der reinen Vernunft* diverse Aufzeichnungen aus verschiedenen Stadien seiner etwa zwölfjährigen Arbeit an dem Werk genommen und zu einem Buch zusammengefügt hat. Dass alles nicht so recht zusammenpasst, sei Kant entweder nicht aufgefallen oder unwesentlich erschienen. Die Aufgabe des Interpreten bestehe darin zu zeigen, aus welchen Schichten welche Passagen der *Kritik der reinen Vernunft* stammen und die Entwicklung von Kants Denken im Lauf von zwölf Jahren nachzuzeichnen. Auch wenn dies sicherlich eine besonders extreme These ist, die einen Freibrief für interpretatorische Willkür ausstellt, so liegt sie doch auf der Linie der Interpretationen, die Kant, ohne dass an der eigenen Deutung Zweifel aufkommen, wirklich grobe Fehler unterstellen. Die »Patchwork«-Theorie ist letztlich ein Versuch, das Zustandekommen solch grober Fehler in einer Weise zu erklären, die den Philosophen Kant noch halbwegs in Schutz nimmt, auch wenn sie dem »Redaktor« Kant nicht zur Ehre gereicht.

Was die Moralphilosophie Kants anbelangt, die Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist, so konzentriert sich die Beschäftigung nach wie vor auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), genauer gesagt nur auf den ersten und zweiten Teil des Werkes, da der dritte als ein eklatanter Fehlschlag gilt. Dass Kant das Werk als »Grundlegung« zur »Metaphysik der Sitten« geplant und verstanden hat, der er zwölf Jahre später (1797) ein eigenes Werk widmete (die lange Verzögerung der *Metaphysik der Sitten* war allerdings ungeplant), wird von den meisten Interpreten einfach ignoriert. Dazu haben zwei Faktoren beigetragen: Zum einen ging

man davon aus, dass Kant, als er die *Metaphysik der Sitten* schrieb, nicht mehr im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte war. Sie erschien vielen als ein Werk, das man letztlich nicht ernst nehmen kann und deshalb auch nicht zur Kenntnis zu nehmen braucht. Zum anderen wurden (und werden) die beiden Teile des Werkes, nämlich »Rechtslehre« und »Tugendlehre«, mit der Unterscheidung zwischen *Recht* und *Moral* gleichgesetzt. Dies hatte zur Folge, dass die Neubewertung der *Metaphysik der Sitten*, die vor etwa 25 bis 30 Jahren einsetzte, sich kaum auf die Interpretation der Moralphilosophie Kants ausgewirkt hat. Vielmehr wird nun die *Rechtslehre* meist separat betrachtet als ein Beitrag zur gegenüber der Moralphilosophie (relativ) eigenständigen Rechtsphilosophie. Die *Tugendlehre* erscheint dagegen nach wie vor gegenüber der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vernachlässigbar. Entsprechend wird in einer beständig anwachsenden und kaum mehr zu überschauenden Literatur anhand von Kants in der *Grundlegung* gegebenen vier Beispielen zur Anwendung des Kategorischen Imperativs die Frage diskutiert, ob es sich beim Kategorischen Imperativ um ein leistungsfähiges Moralprinzip handelt, während das Werk, das die Grundzüge der Anwendung des Kategorischen Imperativs behandelt, meist gänzlich unberücksichtigt bleibt.

In dieser Arbeit gehe ich von der Einschätzung aus, dass Kant ein philosophischer Autor ersten Ranges ist. Es erschien mir deshalb angebracht, der Versuchung zu widerstehen, eventuell vorhandenen Scharfsinn oder geistige Unabhängigkeit dadurch unter Beweis stellen zu wollen, dass ich einem Kant Fehler nachweisen kann. Stattdessen habe ich den Interpretationsgrundsatz zu verfolgen versucht, vermeintlich grobe Fehler oder klare Widersprüche sowie die scheinbare Vernachlässigung elementarer Unterscheidungen zuallererst meinem eigenen Unverständnis anzulasten. Wenn man Kant als philosophischen Autor ernst nehmen will, dann muss man nach meinem Dafürhalten davon ausgehen, dass Kant eine konsistente Konzeption zu entwickeln versucht hat und dass ihm eine solche Konzeption vor Augen gestanden hat und zwar nicht nur in einem einzelnen Werk oder gar nur in einzelnen Partien eines Werkes, sondern auch im Zusammenhang der einzelnen einschlägigen Werke. (Schließlich ging Kant davon aus, dass Philosophie nur als System möglich ist.) Diese Konzeption zu erfassen und ihre Gründe zu verstehen, halte ich für lohnenswert und dazu will die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten. Man mag befürchten, dass eine Arbeit, die dies anstrebt, im schlechten Sinne apologetisch ist. Es ist aber nicht meine Absicht, Kant in dem Sinne zu verteidigen, dass ich behaupten wollte, dass Kants System der Moralphilosophie das richtige ist. Vielmehr will ich versuchen, dieses System zu verstehen

und auf jenem (m.E. hohen) Niveau zur Kenntnis zu nehmen, auf dem sich dann die Auseinandersetzung wirklich lohnen könnte. Denn nur so kann der Entwurf Kants zu einer Größe werden, die es etwa erlaubt, eingespielte Selbstverständlichkeiten »der« Gegenwartsphilosophie bewusst zu machen, vielleicht als nicht selbstverständlich herauszustellen und ggf. gerade das als begründungsbedürftig kenntlich zu machen, was keiner Begründung zu bedürfen schien.

Die vorliegende Arbeit hat zwei Teile. Im ersten Teil sollen die Grundlagen von Kants praktischer Philosophie, insbesondere die Bestimmung und Begründung des Moralprinzips erarbeitet werden. Ich versuche zu zeigen, dass ein Schlüssel zum Verständnis von Kants praktischer Philosophie darin besteht, sie als eine Theorie praktischer *Urteile* zu verstehen. Auch schon die *Kritik der reinen Vernunft* entfaltet eine Urteilstheorie und ist, wie ich meine, nur als eine solche wirklich verständlich. Insofern ist mein Vorschlag nicht überraschend. Das Ausgehen von »Urteilen«, des Näheren von »gedachten Merkmalen« und Bewusstseinsinhalten eines urteilenden Subjekts gilt aber heute als hoffnungslos antiquiert, genauer gesagt als verfehlt »psychologistisch«. Ob diese Einschätzung zu Recht besteht, mag hier dahingestellt bleiben. Wichtig ist aber zu sehen, dass damit ein Punkt angesprochen ist, der die sprachanalytisch geprägte Gegenwartsphilosophie, die, grob gesagt, von sprachlich wohlgeformten Sätzen und nicht von Urteilen bzw. Urteilsakten ausgeht, etwa von der Philosophie Kants trennt.[1] Die Versuchung liegt nahe, die Differenz angesichts unseres, wie es sich uns darstellt, überlegenen Standpunktes zu überspringen oder durch diesen zu heilen versuchen, die Urteile Kants also wie unsere sprachlich wohlgeformten Sätze zu behandeln und die Beziehungen zwischen Bewusstseinsinhalten, die Kant etwa bei der Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen im Blick hat, in semantische Beziehungen zu transformieren. Dass Schimmel weiß und Junggesellen unverheiratet sind, wird dann zum Modell analytischer »Sätze«. Auf die Folgeprobleme, die eine solche Transformation für das Verständnis der *Kritik der reinen Vernunft* hat, kann hier nicht eingegangen werden. Kant wendet aber die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen auch auf praktische Urteile an. Offensichtlich bereitet es von vornherein Schwierigkeiten, die semantische Deutung auf praktische »Sätze« anzuwenden. Wenn man Imperative unserem heutigen Ver-

---

[1] Darauf haben mich vor allem die Arbeiten von Wayne Waxman und Béatrice Longuenesse aufmerksam gemacht.

ständnis entsprechend als »Befehle« oder imperativische Sprechhandlungen und nicht, wie Kant es tat, als praktische Urteile nimmt, dann wird es tatsächlich »schwierig« zu sehen, wie man die Unterscheidung zwischen analytisch- und synthetisch-praktischen Sätzen auf Imperative anwenden könnte. Wenn man die Unterscheidung, wie es meist geschieht, für unwesentlich erklärt oder gleich ignoriert, dann muss man es auch für unwesentlich oder vielleicht für einen ärgerlichen Systemzwang halten, dass Kant davon ausgeht, dass die praktische Philosophie auf synthetisch-praktischen Urteilen a priori beruht und die Frage nach deren »Möglichkeit« die zentrale Begründungsfrage der praktischen Philosophie ist. Kann man aber, wenn man das von vornherein ignoriert oder verwirft, was ein Autor für den zentralen Punkt hält, beanspruchen, diesen Autor zu interpretieren?

Ich versuche nicht nur zu zeigen, dass Kants praktische Philosophie auf einer Theorie praktischer Urteile beruht, sondern dass für Kant praktische Urteile *reflexive Urteile* sind. Mit »reflexives Urteil« versuche ich eine Einsicht Kants in unkantischer Terminologie zu formulieren. Praktische Urteile beruhen auf Urteilen, in denen eine handlungsfähige Person über sich urteilt. Darin liegt u. a. auch, wie ich zu zeigen versuche, der Schlüssel zu Kants Theorie der hypothetischen Imperative. Diese Theorie gehört zu den wenigen Dingen, die ich in dieser Arbeit nicht nur zu entwickeln und nachzuvollziehen versuche, sondern ausdrücklich verteidige. In dieser Theorie und allgemein im Verständnis von Normen als reflexive Urteile sehe ich ein großes systematisches Potential, das freilich in dieser Arbeit nicht weiter verfolgt werden kann (ich gebe damit offen zu, dass ich zumindest auf praktischer Ebene das Ausgehen von einer Urteilstheorie nicht für finsteren »Psychologismus« halte).

Im ersten Teil dieser Arbeit will ich des weiteren nachvollziehen, warum nach Kant in der Moralphilosophie von *reiner* praktischer Vernunft auszugehen ist. Dazu empfiehlt es sich zu erfassen, wie sich für Kant eine Handlungspsychologie darstellt, die durch praktische, aber nicht durch reine praktische Vernunft bestimmt ist, und dann in den Blick zu nehmen, was zur Annahme reiner praktischer Vernunft nötigt. Diese Perspektive wird in den Kapiteln 1 bis 3 entfaltet. Wenn man so will, sind diese Kapitel (die Behandlung des 3. Abschnitts der *Grundlegung* ausgenommen) eine Ausarbeitung des Begründungsarguments, das Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* bietet. Dies mag erklären, warum ich auf dieses Werk explizit dann relativ kurz eingehe. Ich versuche zu zeigen, dass Kant zufolge reine praktische Vernunft selbstbezüglich zu denken ist und in der Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft für Kant die Moralbegründung liegt. Dies wird zu Beginn des Kapitels 3 entwickelt.

Der zweite Teil der Arbeit hat die Entfaltung des Moralprinzips zum Gegenstand. Kants näheres Verständnis des Gehalts des Moralprinzips ist in der *Metaphysik der Sitten* aufzusuchen. Hier führt Kant aus, welche Teilprinzipien das Moralprinzip begründet und wie folglich das Moralprinzip »anzuwenden« ist. Für ein angemessenes Verständnis des Gehalts von Kants Moralphilosophie ist es meines Erachtens entscheidend zu verstehen, dass die Einteilung der »Metaphysik der Sitten« in Rechts- und Tugendlehre nicht der Unterscheidung zwischen Recht und Moral entspricht, sondern Rechts- und Tugendlehre die beiden *Teile* der Moralphilosophie sind. Dies führt zu der Frage, wie der Kategorische Imperativ diese beiden Teile zu begründen vermag, insbesondere wie der Kategorische Imperativ als »ethisches« Prinzip das »nicht-ethische« Prinzip des Rechts zu begründen vermag. Dies versuche ich in Kapitel 4 zu beantworten. Die drei letzten Kapitel beleuchten die Grundzüge der Rechts- und Tugendlehre. Die Gegenstände der einzelnen Kapitel bieten jeweils genügend Stoff für eigene Bücher. Hier ging es mir darum, die Begründungsstrukturen von Rechten und Pflichten herauszuarbeiten und somit zu erfassen, wie Kant sich die Entfaltung des Moralprinzips vorgestellt hat.

Die Arbeit verfolgt also die Begründung und Entfaltung von Kants Moralphilosophie. Ich habe aber drei grundlegende Einschränkungen vorgenommen. Erstens gehe ich nicht auf Kants Lehre vom höchsten Gut und somit auch nicht auf seine Religionsphilosophie ein. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass ich Kants Lehre vom höchsten Gut für unwichtig oder für vernachlässigbar halte, sondern im Gegenteil für so anspruchsvoll, dass eine Behandlung den Bogen, den ich in dieser Arbeit zu spannen versucht habe, überdehnt hätte. Insbesondere wäre es nicht länger möglich gewesen, wie es hier geschieht, die Ergebnisse der *Kritik der reinen Vernunft* wie ein Hintergrundwissen zu behandeln. Des weiteren gehe ich, um den Umfang dieser Arbeit im Rahmen zu halten, nicht auf Kants Geschichtsphilosophie ein. Dadurch bleiben wesentliche Gesichtspunkte von Kants politischer Philosophie ausgeblendet. Allerdings glaube ich nicht, dass Kants Rechtslehre und insbesondere seine Theorie des öffentlichen Rechts auf seiner Geschichtsphilosophie beruht. Die Rechtslehre ist vielmehr eine streng normative Theorie. Die Geschichtsphilosophie ist unter anderem ein Versuch, sich zu vergewissern, dass die Sollensforderungen des Rechts nicht von vornherein ins Leere gehen müssen. Schließlich gehe ich im »öffentlichen Recht« nur auf die innerstaatliche Ordnung und nicht auf das Völker- und Weltbürgerrecht ein. Diese Einschränkung lässt sich nach meinem Dafürhalten am leichtesten verschmerzen, da die entsprechenden Themen seit 1995, dem Jahr des Gedenkens der Publikation von

Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* vor 200 Jahren (1795), Gegenstand zahlreicher Veröffentlichungen sind.

In dieser Arbeit gehe ich davon aus, dass die Grundzüge von Kants Moralphilosophie mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* feststehen und dass Kant diese Grundzüge im Weiteren vertieft und entfaltet hat. Es besteht deshalb meines Erachtens eine bemerkenswerte Kontinuität bis hin zu seinen letzten veröffentlichten Schriften. Jedenfalls, was seine Moralphilosophie anbelangt, ist Kant nicht der Autor, der immer wieder einen neuen Anlauf nimmt und Früheres verwirft. Zwar hat Kant in Fragen der Rechtslehre bis hin zur Veröffentlichung der *Metaphysik der Sitten* einzelne Auffassungen revidiert. Es ließe sich aber näher zeigen, dass es sich dabei um Versuche handelt, in einzelnen (grundlegenden) Themen das Niveau seiner eigenen Konzeption zu erreichen, also gerade zu Lösungen zu gelangen, die den Grundlagen seiner Theorie gerecht werden.

Eine Interpretation von Kants Philosophie sollte meines Erachtens vom *veröffentlichten* Werk Kants ausgehen, hier sich aber nicht auf einzelne Ausschnitte beschränken. Angesichts zahlloser »Reflexionen«, Vorarbeiten und Vorlesungsnachschriften liegt die Versuchung nahe, in diesem Material Hilfe zu suchen und vorschnell auf dieses Material auszuweichen. Ich bezweifele nicht, dass sich mit Hilfe dieses Materials Interpretationen vertiefen und nuancieren sowie in bestimmten Fragen interessante Entwicklungen nachzeichnen lassen. Dies setzt aber meines Erachtens voraus, dass zunächst ein zusammenhängendes Verständnis aus dem veröffentlichten Werk gewonnen wurde. Methodisch äußerst fragwürdig scheint es mir dagegen zu sein, veröffentlichtes und unveröffentlichtes Werk von vornherein wie *einen* Text zu behandeln. Dies gilt ganz besonders für die Interpretation der *Rechtslehre*, wo zum Teil erhebliche Abweichungen noch zwischen den Vorarbeiten und dem veröffentlichten Text bestehen. In dieser Arbeit habe ich den Versuch unternommen, mich fast völlig auf das veröffentlichte Werk Kants zu beschränken und meine Interpretation aus diesem zu gewinnen.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, dass ich im Folgenden nur auf einen kleinen Teil der umfänglichen Literatur zum Werk Kants eingehe und überhaupt nur einen Ausschnitt der allgemein als »unüberschaubar« oder »kaum noch überschaubar« geltenden Literatur kenne. Angesichts dieses Defizits habe ich mich gelegentlich mit einer Bemerkung Richard Hares im Vorwort seines Buches *Freedom and Reason* zu trösten versucht, die darauf hinausläuft, dass er das Buch nicht hätte schreiben können, wenn er angestrebt hätte, alle Literatur zum Thema zu lesen. Ich habe mich bemüht, die Auseinandersetzung mit wichtigen Interpreta-

tionsalternativen zu suchen. Wenig sinnvoll erschien es mir aber, auf möglichst viele Alternativen oder bereits vielfach Behandeltes einzugehen oder, wie es zunehmend geschieht, die Anmerkungen in bibliographische Listen umzufunktionieren. Da ich in dieser Arbeit nicht auf die Diskussion der Beispiele in der *Grundlegung* eingehe, wird der Leser vermutlich auch den einen oder anderen Autor oder Titel vermissen, mit dem er gerechnet hat.

Zur Zitierweise

Kants Werke werden nach der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Ausgabe zitiert. Da die Zuordnung der dort verzeichneten Originalpaginierungen nicht ohne Schwierigkeiten ist, gebe ich Band- und Seitenzahlen der 12-bändigen Taschenbuchausgabe an, und zwar zunächst in arabischer Ziffer den Band und dann, durch ein Komma abgetrennt, die Seitenzahl. Danach gebe ich an, wo die entsprechende Stelle in der »Akademieausgabe« zu finden ist. Mit römischer Ziffer bezeichne ich zunächst den Band, dann, nach einem Komma, in arabischen Ziffern die Seitenzahl und schließlich, kleiner gesetzt, die Zeilenzahl. Auf die Angabe der Zeilenzahl wird nur in ganz wenigen Fällen verzichtet. *GMS* 7, 51 = IV, 421$_{6\text{-}8}$ bezeichnet beispielsweise eine Stelle aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, die sich in Band 7 der 12-bändigen Weischedelausgabe auf Seite 51 bzw. in Band 4 der Akademieausgabe auf Seite 421, Zeile 6–8 findet. Abweichend von der angeführten Regel zitiere ich, wie üblich, die *Kritik der reinen Vernunft* allein nach den Originalpaginierungen der ersten (A) bzw. zweiten (B) Auflage.

Im Text verwende ich die folgenden Abkürzungen für die Werke Kants:

Anthropologie	=	*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*
Gemeinspruch	=	*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*
Grundlegung	=	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
Rechtslehre	=	*Die Metaphysik der Sitten, [Metaphysische Anfangsgründe der] Rechtslehre*
Religionslehre	=	*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
Tugendlehre	=	*Die Metaphysik der Sitten, [Metaphysische Anfangsgründe der] Tugendlehre*

In den Anmerkungen verwende ich folgende Kürzel:

Anthr.	=	*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*
Denken	=	*Was heißt: sich im Denken orientieren?*
Erste Einleitung	=	*Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*
Frieden	=	*Zum ewigen Frieden*
Gemeinspruch	=	*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*

GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*
KrV = *Kritik der reinen Vernunft*
KU = *Kritik der Urteilskraft*
MSR = *Die Metaphysik der Sitten, [Metaphysische Anfangsgründe der] Rechtslehre*
MST = *Die Metaphysik der Sitten, [Metaphysische Anfangsgründe der] Tugendlehre*
Prol. = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*
Rel. = *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
Streit = *Der Streit der Fakultäten*

Weitere Abkürzungen:

AA = Akademieausgabe
R. = Reflexion

Teil A

Grundlagen

1. Handlungsfähigkeit und praktische Vernunft

»Handlungsfähigkeit« sei hier verstanden als das Vermögen, sich Zwecke zu setzen und diese durch eigene Tätigkeit (Handlungen/Handeln) zu erreichen zu versuchen. Handlungen sind Mittel, um Zwecke zu realisieren.[1] Handlungsfähigkeit beinhaltet die Kompetenz der Ziel-[2] und Mittelwahl. Beides, Ziel- wie Mittelwahl, erfordert nach Kant Vernunft. Nun ist die Frage, durch welches oder durch welche Mittel sich ein bestimmtes Ziel erreichen lässt, ein Gegenstand theoretischer Erkenntnis. Das Vermögen theoretischer Erkenntnis ist aber nicht das, was für die Kompetenz der Ziel- und Mittelwahl charakteristisch ist. Denn in dieser Wahl geht es für den erwägenden Handlungsfähigen nicht nur um die Frage, ob etwa ein Mittel effizient oder geeignet ist, sondern auch und vor allem um die Frage, ob er das Mittel anwenden (in einer bestimmten Weise handeln) *will*. Und da wird er sich möglicherweise gegen ein effizientes oder gar besonders effizientes Mittel entscheiden, etwa weil dessen Anwendung ihm zu mühsam erscheint. Allgemeiner gesprochen: Kennzeichnend für die Ziel- und Mittelwahl ist eine *praktische* (spezifisch handlungsbezogene und -relevante) Beurteilung oder Bewertung, in die eine Vielzahl theoretischer Kenntnisse eingehen mögen, die sich aber darin nicht schon erschöpft. Trotz zahlreicher Betonungen der Notwendigkeit von Vernunft im Sinne theoretischer Erkenntnis für die Bestimmung geeigneter Mittel gilt es zu sehen, dass Kant davon ausgeht, dass die für Handlungsfähigkeit charakteristische Ziel- wie Mittelwahl in *jedem* Fall *praktische* Vernunft erfordert, also auch dann, wenn der Mensch gar nicht das Vermögen *reiner* praktischer Vernunft besäße. Entsprechend kann das, was ich

---

1 Kant bezeichnet zu Beginn der *KpV* »Handlung« als »Mittel zur Wirkung, als Absicht«, siehe 7, 126 = V, 207 f..

2 Ich gehe davon aus, dass im heutigen Sprachgebrauch »Ziel« und »Zweck« (mehr oder weniger) als gleichsinnig verstanden werden und die Tendenz besteht, eher von »Zielen« als von »Zwecken« zu sprechen. Entsprechend werde ich hier (abweichend von Kant) »Ziele« und »Zwecke« als gleichsinnige und austauschbare Begrifflichkeiten verwenden. Dass Kant selbst dies schon als möglich, wenn auch offenbar ungern, zugestanden hat, lässt sich seiner Kommentierung von Christian Garves Rede von »Zielen« (wo nach Kant von »Zwecken« zu sprechen ist) entnehmen, siehe *Gemeinspruch* 11, 135n = VIII, 282$_{31-37}$.

hier als »Handlungsfähigkeit« bezeichnet habe, für eine brauchbare Übersetzung dessen gelten, was Kant mit »freier Willkür« meinen *kann*.

1.1 *»Freie Willkür« als Handlungsfähigkeit vernunftbegabter Subjekte*

»Freie Willkür« kann bei Kant zweierlei meinen, nämlich (1.) ein durch praktische (möglicherweise aber nicht durch reine praktische) Vernunft bestimmtes bzw. bestimmbares Begehrungsvermögen, (2.) das Begehrungsvermögen eines Wesens, das *reine* praktische Vernunft besitzt und seine Willkür entsprechend bestimmen kann. Der Unterschied besteht in dem Sinn, in dem die als *frei* bezeichnete Willkür »frei« ist. Im ersten Fall ist die »Freiheit« der »freien Willkür« eine (möglicherweise bloß) relative. Mit ihr wird eine in jedem Fall (unabhängig von der Frage des Vermögens *reiner* praktischer Vernunft) bestehende Differenz zum *arbitrium brutum* der Tiere in den Blick genommen und zum Ausdruck gebracht. Im zweiten Fall meint die »Freiheit« der »freien Willkür« die Freiheit eines vernünftigen Sinnenwesens, das der Freiheit im strengsten und eigentlichen Sinne fähig ist, selbst wenn es diese Freiheit nicht realisiert. Auch wenn es Kant selbstverständlich in seinen moralphilosophischen Schriften darauf ankommt herauszustellen, dass wir (davon ausgehen müssen, dass wir) in diesem zweiten Sinn »freie Willkür« besitzen, ist ein Verständnis von »freier Willkür« in der Bedeutung (1.) nicht einfach überflüssig. Ich werde diese Bedeutung im Folgenden besonders akzentuieren und dieses Verständnis weiter verfolgen, da es eine Perspektive eröffnen hilft, aus der sich Kants Konzeption der Moralphilosophie erschließt.[3]

Dass wir in dieser Bedeutung (1.) *praktische Vernunft* besitzen, können wir nach Kant der Erfahrung entnehmen. So schreibt Kant gegen Ende der *Kritik der reinen Vernunft*:

---

3 Um Missverständnisse zu vermeiden, ist es wichtig zu beachten, dass die »freie Willkür« in der Bedeutung (2.) zu einer Perspektive führt, aus der sich andere Akzentsetzungen ergeben und Unterscheidungen anders darstellen können. So ist es beispielsweise wichtig zu beachten, dass Kant in der *Metaphysik der Sitten* »freie Willkür« in der Bedeutung (2.) nach den Vorarbeiten der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* von vornherein voraussetzt und voraussetzen kann. Letztlich geht es mir darum, die Gründe für die Annahme von »freier Willkür« in der Bedeutung (2.) nachzuvollziehen. Eben dazu empfiehlt es sich aber, genau zu erfassen, was in der »freien Willkür« in der Bedeutung (1.) »steckt« (und was nicht).

»Eine Willkür nämlich ist bloß *tierisch* (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d.i. *pathologisch* bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellet werden, bestimmet werden kann, heißt die *freie Willkür* (arbitrium liberum), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird *praktisch* genannt. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswert, d.i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese gibt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d.i. objektive *Gesetze der Freiheit* sind, und welche sagen, *was geschehen soll*, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von *Naturgesetzen*, die nur von dem handeln, *was geschieht*, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden.«[4]

Die Passage, der dieses Zitat entnommen ist, hat den Interpreten Kopfzerbrechen bereitet. Kontrovers ist vor allem die Frage, wie sich die »praktische Freiheit« zur »transzendentalen Freiheit« aus der Auflösung der 3. Antinomie verhält. (Unmittelbar vor der zitierten Stelle hebt Kant die praktische von der transzendentalen Freiheit ab.) Meines Erachtens entstehen die Interpretationsschwierigkeiten dann, wenn man übersieht, dass Kant (trotz aller Nähe) in der *Kritik der reinen Vernunft* noch nicht die voll entwickelte Moraltheorie der *Grundlegung* vertritt, die Terminologie daher noch nicht fixiert ist und entsprechend die Terminologie der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht ohne weiteres auf unsere Passage rückprojiziert werden darf. Wenn man sich an das zu halten versucht, was Kant hier sagt, dann ist kaum zu übersehen, dass Kant den Begriff der »freien Willkür« in der zuvor angegebenen Bedeutung (1.) entwickelt. Der Gegensatz, auf den es Kant offenbar ankommt, ist nicht der zwischen einer Bestimmung durch sinnliche Antriebe und einer völligen Unabhängigkeit der Vernunft von sinnlichen Antrieben, sondern der zwischen einer *unmittelbaren* und einer *zumindest nicht unmittelbaren* Bestimmung durch sinnliche Antriebe. Durch die erfahrbare Möglichkeit, sich zu sinnlichen Antrieben verhalten zu können und ihnen nicht Folge leisten zu müssen, entsteht zumindest ein Spielraum für vernunftgeleitete praktische Entscheidungen, den Kant »praktische Freiheit« nennt. Wie weit dieser Spielraum allerdings reicht, ob die Unabhängigkeit nur relativ oder im Prinzip vollständig ist, das lässt sich durch Erfahrung nicht ausmachen. So fährt Kant fort:

4 *KrV* B830/A802.

»Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die *Vorschrift* des Verhaltens zunächst befragen, nichts an [...].«[5]

Es kann daher auch kein Zweifel daran bestehen, dass sich von der erfahrbaren »praktischen Freiheit« nicht auf die keinen möglichen Gegenstand der Erfahrung darstellende »transzendentale Freiheit« schließen lässt bzw. diese durch jene nicht zu sichern ist. Wenn wir aber Grund hätten, uns »transzendentale Freiheit« zuzusprechen, dann wäre von dieser her ein neues Verständnis praktischer Freiheit zu gewinnen, wenngleich dies unseren Erfahrungshorizont nicht zu erweitern vermöchte.

Kant hat später mit aller Deutlichkeit herausgestellt, dass es nur unter der Voraussetzung reiner praktischer Vernunft einen eigenen Teil (genuin) praktischer Philosophie geben kann. Dies ist aber nicht so zu verstehen, dass es ohne *reine* praktische Vernunft keine »praktische Vernunft« im Sinne der »freien Willkür« in der Bedeutung (1.) gäbe, sondern eben keine praktischen Prinzipien a priori und entsprechend keine darauf sich gründende *Metaphysik* (der Sitten). Das Praktische wäre ein bloßer Erfahrungsgegenstand. Wenn Kant also in der *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt »es gibt also entweder gar kein oberes Begehrungsvermögen oder *reine Vernunft* muss für sich allein praktisch sein, [...]«[6], so wäre das verbleibende »untere Begehrungsvermögen« dennoch vom *arbitrium brutum* der Tiere zu unterscheiden und folglich (in der Bedeutung [1.]) als »freie Willkür« anzusprechen.

Es ist wohl auch davon auszugehen, dass, wenn Kant in der zuvor zitierten Passage aus der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* von »sinnlichen Antrieben« spricht, er diese in einem engeren Sinne versteht als in seinen späteren Schriften, wo »sinnlicher Antrieb« auch als »Neigung« verstanden werden kann und entsprechend die Bedeutung eines (möglichen) »Bestimmungsgrundes« bzw. einer (möglichen) »Triebfeder« des Handelns hat, die aus der Sinnlichkeit herrührt. Hier jedoch meint »sinnlicher Antrieb« soviel wie »Trieb« (der Tiere). Ein Tier mag unterschiedliche Triebe verspüren, es wird sich, so die Auffassung des *arbitri-*

5 *KrV* B831/A803.

6 *KpV* 7, 132 = V, 24$_{35\,f.}$; ich folge hier der Akademieausgabe, die »oberes Begehrungsvermögen« statt »Begehrungsvermögen« liest; vgl. *KpV* 7, 129 = V, 22$_{27-31}$.

um brutum, seinem jeweils stärksten Trieb entsprechend verhalten. Der Mensch muss sich dagegen nicht zwangsläufig seinen spürbaren Antrieben entsprechend verhalten. Jemand kann dem starken Impuls, die Tafel Schokolade zu essen, widerstehen, weil er davon ausgeht, dass es mit Blick auf seine Gesundheit besser ist abzunehmen. Es wäre unangemessen, das entsprechende Handeln (Verzicht auf das Essen der Schokolade) als das Ergebnis des Zusammentreffens zweier Impulse zu verstehen, nämlich des starken Impulses, die Schokolade zu essen, und des offensichtlich noch stärkeren Impulses der Furcht etwa vor Erkrankung oder vorzeitigem Tod. Was Kant vielmehr betont ist, dass wir die Erfahrung machen, dass unser Handeln auf *Gründen* (und somit auf Vernunft) beruht und dass die *Einsicht* in die Wichtigkeit von etwas einen gegenläufigen Impuls auch dann überwiegen *kann*, wenn die Einsicht selbst nicht von einem *spürbaren* Impuls »unterfüttert« ist. Die überwiegenden Gründe können aber gleichwohl von der Sinnlichkeit herrühren. Es gilt also zwischen der Furcht vor gesundheitlichen Schäden als *Grund* und der Furcht vor gesundheitlichen Schäden als fühlbarem *Trieb* oder *Impuls* zu unterscheiden, und auf dieser Differenz beruht Kants Unterscheidung zwischen *arbitrium brutum* und *arbitrium liberum* (in der Bedeutung [1.]).

Kants Terminologie ist, wie auch ein Vergleich mit den Nachschriften der Metaphysikvorlesungen *L1* (»Pölitz«, ca. 1775) und *Mrongovius* (1782–83) zeigt, durch die Psychologia Empirica etwa Alexander Baumgartens beeinflusst. Dies gilt beispielsweise für die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Bewegursachen (causae impulsivae bzw. causae impellentes), nämlich »stimuli« und »motiva«, die Baumgarten zufolge für das untere bzw. für das obere Begehrungsvermögen (facultas appetitiva inferior/superior) charakteristisch sind.[7] Daraus lässt sich aber nicht schon ableiten, dass Kant eine Handlungspsychologie wie die Baumgartens übernommen hätte. Zu den zahlreichen Änderungen, die Kant gegenüber der Psychologia Empirica von Baumgarten vornimmt, gehört, dass Kant in Anlehnung an das, was Baumgarten mit vernunftbezogenen Bewegursachen oder Triebfedern durch »motiva« im Sinn hatte (und diese Anleh-

7 Siehe Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, 7. Auflage Halle 1779 (Nachdruck Hildesheim: Olms, 1963), § 677 (stimuli), § 690 (motiva). Baumgarten behandelt die »facultas appetitiva inferior« in den §§ 676–688, die »facultas appetitiva superior« in den §§ 689–699. (Die §§ 504–699 der Metaphysica sind nach dem Text der von Kant benutzten 4. Auflage von 1757 im Band XV der Akademieausgabe abgedruckt, den übrigen Text der *Metaphysica* bietet Band XVII der Akademieausgabe.)

nung scheint in der zitierten Passage aus der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* noch durch), das menschliche Begehrungsvermögen von vornherein als ein Begehrungsvermögen fasst, das im Wege praktischer Urteile durch Gründe bestimmt ist, und dann zwei gänzlich (und nicht nur graduell) verschiedene Arten von Bestimmungsgründen unterscheidet, nämlich Gründe, die auf Sinnlichkeit beruhen, und Gründe, die auf reiner praktischer Vernunft beruhen. Erst die Unterscheidung dieser beiden Arten von Gründen erlaubt dann die Unterscheidung zwischen einem unteren und oberen Begehrungsvermögen.

Dieser Transformation zufolge, die nach meinem Dafürhalten der Sache nach in der *Grundlegung* im wesentlichen abgeschlossen ist, die sich aber über eine Reihe von Präzisierungen und Vertiefungen bis hin zur ausdrücklichen Unterscheidung zwischen »Wille« und »Willkür« in der *Metaphysik der Sitten* verfolgen lässt, rücken das Subjekt der Entscheidung und dessen konkrete praktischen Entscheidungen in den Vordergrund. Zum Zentralbegriff seiner Handlungstheorie, sofern sie das Handeln und die Handlungsfähigkeit endlicher Wesen wie des Menschen zum Gegenstand hat, wählt Kant den Begriff der *Maxime*.

1.2 »Praktische Freiheit« und das Glücksstreben des Menschen

Es kam mir vor allem darauf an, von vornherein ein Schwarz-Weiß-Schema abzuwehren, das sich vielleicht durch manche von Kant gewählte Gegenüberstellung aufdrängen mag, das aber Kants Handlungstheorie von vornherein verfehlt: die strikte Alternative einer quasi-mechanischen Triebsteuerung durch Lust- und Unlustgefühle aufseiten der »Sinnlichkeit« und einer jenseits der »Sinnlichkeit« gegebenenfalls anzunehmenden reinen praktischen Vernunft. Nach diesem Bild[8] gibt es *entweder* Freiheit im Sinne reiner praktischer Vernunft *oder* Unfreiheit im Sinne naturgesetzlicher Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge. Der Mensch würde ein *arbitrium*

8 Es wird in düsteren Farben von Andreas Dorschel gezeichnet, der Kant die Handlungspsychologie Christian Wolffs zuschreibt und zu dem Ergebnis kommt, dass Kants Handlungs- und Moraltheorie völlig verfehlt sind: Andreas Dorschel, *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel* = Schriften zur Transzendentalphilosophie, Bd. 10, Hamburg: Meiner 1992, 86–133.

liberum nur dann besitzen, wenn er das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzt. Falls er es besitzt, scheinen beim Menschen *arbitrium liberum* und *arbitrium brutum* gleichsam nebeneinander zu bestehen.

Kant geht aber, wie die zitierte Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt, davon aus, dass der Mensch kein *arbitrium brutum* der Tiere, sondern ein *arbitrium liberum* besitzt und Anlass hat, sich ein solches unabhängig von der Frage zuzuschreiben, ob er das Vermögen reiner praktischer Vernunft hat. Insofern nämlich für die Wahl von Zielen und Mitteln Vernunft erforderlich ist, müssen wir uns als Subjekte verstehen, die aufgrund von *Gründen* handeln und nicht als Objekte, deren Verhalten die direkte Wirkung von Naturursachen ist.

Die Abwehr des angeführten Schwarz-Weiß-Schemas darf aber nicht in das umgekehrte Extrem verfallen lassen, Kant als einen Denker zu bemühen, der mit einfachen Mitteln »Freiheit« beweist und das Determinismusproblem gleich zu den Akten legt. Kants These ist vielmehr, dass der unter Bezugnahme auf praktische Vernunft aufweisbare Spielraum gleichwohl noch nicht in einem anspruchsvollen Sinn »Freiheit« verbürgt. »Praktische Freiheit« könnte lediglich einen »Spielraum« innerhalb eines deterministischen oder, wie Kant sagen würde, »prädeterministischen« Rahmens besagen. Um noch einmal die bereits zitierte Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* anzuführen:

> »Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die *Vorschrift* des Verhaltens zunächst befragen, nichts an (...).«[9]

Dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* augenscheinlich davon ausging, dass »im Praktischen« die (eigentliche) Freiheitsfrage vernachlässigt werden kann, braucht an dieser Stelle nicht näher behandelt zu werden. Hier kommt es vielmehr darauf an zu erfassen, wieso Kant es überhaupt für möglich halten kann, dass »das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge«. Verwechselt Kant hier nicht die sich von *Gründen* leiten lassende Vernunft mit der durch blinde Kausalgesetze gekennzeichneten Natur?[10]

---

9 *KrV* B831/A803.

10 Dies behauptet Dorschel, a. a. O. 118–121, zur Stelle S. 118 f., siehe z. B. auch S. 104 und S. 111 f.

Wir haben gesehen, dass Kant davon ausgeht, dass die Wahl von Zielen und Mitteln Vernunft voraussetzt, und zwar nicht nur mit Blick auf die darin enthaltene theoretische Erkenntnis, sondern auch im praktischen Sinne der Entscheidung für oder gegen den Einsatz oder die Anwendung von Mitteln, für oder gegen die Verfolgung eines Zieles. Verhältnismäßig einfach stellen sich die Dinge dar, wenn wir davon ausgehen können, dass jemand sich bereits entschieden hat, ein bestimmtes Ziel Z zu erreichen zu suchen. Wenn er sich nun entscheidet, ein bestimmtes Mittel M anzuwenden, so lässt sich als praktischer Grund, weshalb er M anwenden will, anführen, dass er Z erreichen will (wobei wir die Einsicht oder Überzeugung voraussetzen, dass M ein Mittel ist, um Z zu erreichen). Möglicherweise gilt es, um ein Z zu erreichen, bestimmte untergeordnete Ziele zu erreichen, die mit Blick auf dieses Ziel sowie auf jedes übergeordnete Ziel in der Reihe ebenfalls als Mittel anzusprechen sind.

Aus welchen Gründen wird aber ein übergeordnetes Ziel gewählt? Als Antwort mag man versuchen wollen, dass die Rede von einem übergeordneten Ziel nur eine relative ist. Das fragliche Ziel ist mit Blick auf bestimmte (untergeordnete) Ziele übergeordnet, es ist aber selbst wiederum nur ein Mittel für ein anderes übergeordnetes Ziel. Durch diese Antwort ist die Frage aber nur verschoben. Es scheint deshalb, dass wir mindestens ein Ziel voraussetzen müssen, das nicht als Mittel für etwas anderes, sondern um seiner selbst willen gewählt wird, und dass es daher auch anderer Gründe für die Wahl eines solchen Zieles bedarf. Doch ist hier Vorsicht geboten! Denn es ist allererst zu untersuchen, ob bzw. inwiefern sich von einer »Wahl« eines solchen Zieles sprechen lässt. Kant geht davon aus, dass ein bedürftiges Wesen wie der Mensch unvermeidlich im Sinne eines übergeordneten Zieles (das nicht Mittel für etwas anderes ist) sein »Wohlergehen« oder sein »Wohlbefinden« will. Dies ist nicht dahingehend zu verstehen, dass der Mensch gar nicht anders kann als sein »Wohlergehen« zu verfolgen (dies sei an dieser Stelle noch offengelassen), sondern dass es sich um ein »Ziel« handelt, das aus der (Bedürfnis)Natur des Menschen zwangsläufig erwächst. Nun scheint aber eine solche Charakterisierung zumindest spannungsvoll zu sein. Die Rede von einem »Ziel« insinuiert »Entscheidung« oder »Wahl« und somit einen Anteil praktischer Vernunft, während die Rede von »Zwangsläufigkeit« aufgrund der »Bedürfnisnatur« dies gerade auszuschließen scheint. Kant selbst hat das eigene Wohlergehen (bzw. die eigene »Glückseligkeit«) als »natürlichen Zweck« des Menschen bezeichnet,[11] also

11 Siehe *KU* 10, 393n. = V, 434$_{25\,f.}$; *Gemeinspruch* 11, 131 = VIII, 278$_{17\,f.}$; vgl. ebd. 11, 144 = VIII, 289$_{31\,f.}$; *MST* 8, 521 = VI, 391$_{17\,f.}$.

mit einer Begrifflichkeit, die gezielt die erwähnte Spannung zu fassen sucht. Es lohnt sich, näher zu verstehen, wieso Kant die Rede von einem »natürlichen Zweck« nicht für sinnlos gehalten hat. Dazu will ich es unternehmen, im Ausgang von Grundbestimmungen der Handlungspsychologie Kants die Genese des »natürlichen Zwecks« der eigenen Glückseligkeit nachzuvollziehen.

Als Sinnenwesen ist der Mensch nicht nur Lust- und Unlustempfindungen fähig, sondern durch diese Empfindungen auch geprägt. Lust- und Unlustempfindungen sind nach Kant als solche »gänzlich«[12] oder »bloß« subjektiv.[13] Sie vermitteln nicht etwas, das Bestandteil der Erkenntnis eines Gegenstandes ist (»Empfindung« als über den äußeren oder inneren Sinn vermittelte »Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden«[14], als »Materie« der Wahrnehmung[15]), sondern stellen Veränderungen im Subjekt selbst dar, dergestalt dass das Subjekt sich oder sein Leben fühlt. Im Unterschied zu einer (gegenstandsbezogenen) »objektiven Empfindung« spricht Kant daher bei Lust- und Unlustempfindungen von »subjektiven Empfindungen« oder »Gefühlen«.[16]

Kant unterscheidet zwischen *kontemplativer* Lust (die Empfindung von etwas als schön) und *praktischer* Lust. Letztere kann wiederum in *intellektuelle* Lust und Lust »*durch den Sinn*« bzw. *Sinnenlust* unterteilt werden.[17] Die intellektuelle Lust ist ein »durch Vernunft bewirktes« Gefühl,[18] durch das sich die Bestimmungen reiner praktischer Vernunft gewissermaßen in die Sinnlichkeit des Menschen übersetzen und so eine entsprechende Wirksamkeit in einem (auch) physisch manifesten »Handeln« entfalten können. In unserem Zusammenhang gilt es aber allein die Lust oder

12 Vgl. KU 10, 115 = V, 204₇.
13 *KU* 10, 119 = V, 206₂₈ f.; vgl. auch *MSR* 8, 315 f. = VI, 211₁₉–212₅.
14 *KrV* B34/A19.
15 *KrV* B60/A42, vgl. *KU* 10, 115 = V, 203₁₅–₁₇.
16 Vgl. *KU* 10, 118 f. = V, 206₂₆–₃₆; *KpV* 7, 128 f. = V, 22₉–₁₄.
17 Für diese Unterscheidungen siehe *MSR* 8, 316 = 212₁₀–₃₀, bes. 12, 16, 29 und *Anthr.* 12, 549 = VII, 230₄–₈. Während Kant in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* von der Unterscheidung zwischen kontemplativer und praktischer Lust ausgeht, wählt er in der *Anthropologie* die Einteilung in sinnliche und intellektuelle Lust. Die »sinnliche Lust« wird dann in Lust »durch die Einbildungskraft« und »Lust durch den Sinn« unterschieden. Zu der letzteren Einteilung siehe auch *MST* 8, 559 = VI, 426₂₁–₂₆, wo Kant statt von Lust »durch den Sinn« von »Sinnenlust« spricht.
18 *KpV* 7, 197 = V, 76₁₇; siehe auch *KU* 10, 101 = V, 190₃₃–₃₅ und *Denken* 5, 275 = VIII, 140₃₄–₃₇.

Unlust »durch den Sinn« näher in den Blick zu nehmen. Auch wenn die entsprechenden Gefühle Befindlichkeiten des Subjekts sind und nicht Vorstellungen *von* Objekten darstellen, so sind sie doch Empfindungen, die durch Gegenstände, Ereignisse oder Umstände bewirkt bzw. mitbewirkt werden. Etwas ist einem (bestimmten) Menschen *angenehm*, es *vergnügt* ihn, etwas anderes ist ihm *unangenehm*, es *schmerzt* ihn. Annehmlichkeit, Wohlbefinden oder Vergnügen bzw. Unannehmlichkeit, Unwohlsein oder Schmerz sind Befindlichkeiten eines Subjekts. Insofern diese Gefühle aber durch Gegenstände, Ereignisse oder Umstände hervorgerufen werden, werden die Gegenstände, Ereignisse oder Umstände aufgrund der Erfahrungen, die das Subjekt macht oder gemacht hat, entsprechend *bewertet*. Damit hängt zusammen, dass an Gegenstände, Ereignisse oder Umstände bestimmte Erwartungen ihrer Auswirkungen auf die Befindlichkeit des Subjekts geknüpft werden. Aufgrund der Subjektivität der Empfindungen können die Gefühle unterschiedlich ausfallen. Was dem einen angenehm ist, empfindet ein anderer vielleicht als unangenehm; was die eine als belebend willkommen heißt, ist einer anderen möglicherweise nur lästig.

Bei den Gefühlen »durch den Sinn« handelt es sich nicht bloß um episodisch auftretende Ereignisse. Vielmehr hat der Mensch eine durch den Wechsel von solchen Lust- und Unlustgefühlen geprägte Befindlichkeit, die wesentlich ist für das, was Kant »Zustand« nennen kann. Kant erklärt diese Gefühle als Folge von Hemmungen und Beförderungen der »Lebenskraft«.[19] Er geht davon aus, dass der Schmerz oder die Hemmung das Primäre ist und dass zum einen die Lust aus der Auflösung des Schmerzes oder der Hemmung resultiert und dass zum anderen das, was sich uns als ein einheitliches (Lust)Gefühl darstellt, in Wirklichkeit auf einer in den Einzelheiten nicht bemerkten Abfolge von Hemmungen und Beförderungen der Lebenskraft besteht. »Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwischen gemengten Beförderungen derselben, welche den Zustand der Gesundheit ausmachen, den wir irrigerweise für ein kontinuierlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweise (mit immer dazwischen eintretenden Schmerz) einander folgenden angenehmen Gefühlen besteht.«[20]

---

19 Siehe *Anthr.* 12, 551 = VII, 231 31 f., auch 22 f..

20 *Anthr.* 12, 551 = VII, 231 31–35. Kant beruft sich auf die Theorien des »Grafen Veri« (*Anthr.* 12, 552 = VII, 232 4 f..). Gemeint ist Pietro Verri. Siehe dazu die Hinweise von Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)* = Kant-Forschungen 10, Hamburg: Meiner 1999, 343–345.

Kant zählt die Gefühle »durch den Sinn« zur *praktischen* Lust, weil aus ihnen Antriebe zum Begehren und zu einer entsprechenden Tätigkeit erwachsen.[21] Man will den angenehmen Zustand erreichen oder erhalten, den unangenehmen vermeiden oder beenden.[22] Das entsprechende Begehren weist auf eine mit der sinnlichen Natur unvermeidlich gegebene Bedürftigkeit.[23] Zum einen erwachsen aus der jeweiligen Befindlichkeit handlungsbezogene Antriebe, zum anderen ist die Befindlichkeit auch davon abhängig, wie man sich verhält. Wir entwickeln in Reaktion auf innere sowie situativ äußere Veränderungen Begierden und Aversionen. Das Handeln bzw. der Ausgang (Erfolg oder Misserfolg) der Handlungen hat wiederum Auswirkungen auf die sich in den Begierden und Aversionen aussprechenden und das Handeln motivierenden Bedürfnisse. Das Handeln kann als Tätigkeit selbst wiederum Lust- oder Unlustgefühle hervorrufen und zu Begierden und Aversionen Anlass geben, und es kann Veränderungen bewirken, die zu weiteren oder neuen Begierden führen.

Begehrungsvermögen oder *Willkür* ist nach Kant die Tieren wie Menschen zukommende Fähigkeit, aufgrund von Vorstellungen und einer damit verbundenen Lust oder Unlust tätig zu werden. Des Näheren meint Begehrungsvermögen die Kompetenz zur »Selbsttätigkeit« oder zu »psychologischer« Kausalität[24]: durch *Vorstellungen*, d. h. Bewusstseinsinhalte, eine *innere* Kraft zu einer eigenen Tätigkeit zu entwickeln.[25] Da vorerst noch die (auf Tiere ohnehin nicht zutreffende) Möglichkeit einer Bestimmung des Begehrungsvermögens durch reine praktische Vernunft ausgeklammert werden soll, kommt zunächst nur eine Bestimmung durch Lust oder Unlust in Betracht. In diesem Fall ist die aktuelle Empfindung oder

21 »Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, und führen sofern, jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, stimulos), dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht bloß durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt wird.« (KU 10, 122 = V, 209$_{16-21}$).

22 Vgl. *Anthr.* 12, 551 = VII, 231$_{1-5}$.

23 Vgl. *GMS* 7, 42n = IV, 413$_{26\,f.}$: »Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und die beweiset also jederzeit ein *Bedürfnis*.« (Hervorhebung dort)

24 *KpV* 7, 221 = V, 96$_{29}$.

25 *MSR* 8, 315 = VI, 211$_{6-9}$; *Erste Einleitung* 10, 10 = XX, 196. Angesichts des Vermögens »nach Vorstellungen [zu] handeln« ist es nach Kant unangemessen, Tiere, wie Descartes es tat, für Maschinen zu halten, siehe *KU* 10, 430n. = V, 464$_{23-28}$.

die Erwartung von Lust oder Unlust »durch den Sinn« die Ursache oder der Grund dafür, tätig zu werden (oder Tätigkeiten zu unterlassen).

Das Begehrungsvermögen von Tieren ist nach Kant rein sinnlich (unbegrifflich) und beruht auf Instinkt. [26] Darunter versteht Kant eine natural vorgegebene Verhaltenssteuerung durch Triebe. Im Zusammenspiel zwischen (teilweise erst nach Abschluss bestimmter Reifungsprozesse) sich wiederholenden oder fallweise auftretenden Bedürfnissen und einer Reaktion auf äußere Umstände erwachsen immer wieder Antriebe, sich situativ angepasst bedürfnisgerecht zu verhalten. Ein Tier empfindet beispielsweise Hunger und sucht sich Nahrung, die für es bekömmlich ist. Dies geschieht möglicherweise vermittels des Geruchssinns, der etwa eine bestimmte Frucht als geeignet aufdrängt, während er von anderen als ungeeignet wegführt.[27] Die Küken auf einem Hof sehen etwas Dunkles in der Luft schweben. Aus einer angeborenen Furcht vor dem Habicht ergreifen sie die Flucht.[28]

Im Unterschied zum Tier kann der Mensch erkennen, dass er unvermeidlich »bedürftig« ist und (somit) unvermeidlich Begierden und Aversionen hat,[29] er kann sich seiner Begierden innewerden, und er kann begriffliche Vorstellungen von den Gegenständen seiner Begierden entwickeln. Damit hängt nun nach Kant zusammen, dass der Mensch aufgrund von *Neigungen Interessen* entwickeln kann. Der in Kants Handlungspsychologie prominente Begriff der *Neigung* begegnet in weiterer und

---

26 Rel. 8, 676n. = VI, 29$_{32–34}$ bestimmt Kant »Instinkt« als »ein gefühltes Bedürfnis [...], etwas zu tun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat«.

27 Vgl. Kants Ausführungen in dem Aufsatz *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte* (1786). Dieser Aufsatz ist für das Verständnis von Kants Instinktbegriff wichtig, da Kant dort mögliche Schritte zu skizzieren versucht hat, die den Menschen zu einer Überwindung eines (rein) instinktgesteuerten Verhaltens geführt haben (das Kant deshalb relativ ausführlich charakterisiert). Im Zusammenhang mit dem Instinkt zur Nahrungssuche spricht Kant von einem »Vermögen der *Vorempfindung* der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speise zum Genusse« (11, 87 = VIII, 111$_{10–12}$; Hervorhebung dort nicht). Die Rede von einer »Vorempfindung« verdient Beachtung, da sie auf der Ebene instinktgeleiteten Verhaltens eine gewisse Parallele zu dem Erwartungsaspekt bzw. der Zukunftsgerichtetheit der freien Willkür zum Ausdruck bringt.

28 Für dieses Beispiel siehe *Metaphysik L1* (Pölitz) XXVIII, 255$_{37–256_2}$.

29 Kant gebraucht »Begehrungsvermögen« in der Regel als Überbegriff für das »Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen« (zu dieser Unterscheidung siehe *KpV* 7, 174 f. = V, 58$_{8}$ f.). Entsprechend umfasst »Begierde(n)« sowohl positive Begierden wie auch Aversionen. Ich werde Kant in diesem abkürzenden Sprachgebrauch folgen.

engerer Fassung. Er kann zum einen allgemein eine Begierde meinen und betont dann die sinnliche Herkunft des Einflusses auf das Begehrungsvermögens,[30] er kann zum anderen eine »habituelle Begierde«[31] bezeichnen und markiert dann eine Unterscheidung innerhalb einer Theorie der »Begierden«. Für unseren Zusammenhang ist bedeutsam, dass mit Blick auf das menschliche Begehrungsvermögen Neigungen zwar unvermeidliche Einflussgrößen, (mögliche) *Triebfedern* der Handlungsbestimmung sind, wir aber nach Ausweis unserer Erfahrung jedenfalls *nicht unmittelbar* durch Neigungen in unserem Verhalten gesteuert werden. Vielmehr verstehen wir uns aufgrund unseres Vernunftvermögens als Subjekte unseres Handelns. Der Einfluss bzw. die »Vermittlung« der Vernunft zeigt sich darin, dass wir *Interessen* entwickeln. Während, wie angesprochen, der Instinkt nach Kant eine Steuerung durch (ausschließlich) gefühlte Bedürfnisse darstellt, wird in Interessen (»der Neigungen«) etwas als angenehm und in diesem Sinne als »erstrebenswert« *beurteilt*. Dies darf aber nicht übersehen lassen (die Frage der Möglichkeit einer Bestimmung durch reine praktische Vernunft wird ja zunächst noch ausgeklammert), dass die Vernunft in solchen Urteilen keinen eigenen Wertmaßstab entwickelt. Zwar kommt es im Wege der Beurteilung allererst zu Wertungen. Doch ergibt sich das Kriterium der Bewertung »aus dem Sinn« bzw. aus der Neigung, nämlich dass Annehmlichkeit zu erhalten oder anzustreben, Unangenehmes aufzugeben oder zu vermeiden ist.

Da sich aber der Mensch mittels seiner Vernunft dieser sich in seinen Interessen aussprechenden Bedürfnisse, seiner unvermeidlichen Bedürftigkeit und der Abhängigkeit seiner Befindlichkeit bzw. seines »Zustandes« von der Erfüllung seiner Bedürfnisse bewusst werden kann, ist es angesichts dieser Beschaffenheit seiner sinnlichen Natur aufgrund der Eigenart seiner auf das »Ganze« und »Unbedingte« gehenden Vernunft unvermeidlich, dass der Mensch gewissermaßen ein neigungsbedingtes Gesamtinteresse und eine dadurch begründete übergreifende Zielsetzung entwickelt: nämlich das Interesse an einem umfassenden Wohlbefinden im Sinne der größtmöglichen Summe und der größtmöglichen Dauer von Annehmlichkeiten. Dieses Gesamtinteresse erwächst also aus dem, was Kant die »Idee der Glückseligkeit« nennt. Diese Idee vermittelt aber keinen bestimmten Begriff.

---

30 Siehe GMS 7, 42n = IV, 413$_{26\,f.}$ (zitiert oben in Anm. 21)

31 Siehe *MSR* 8, 316 = VI, 212$_{23}$; *Rel.* 8, 675 f. = VI, 28$_{28}$; *Anthr.* 12, 579 = VII, 251$_{5}$.

»Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d.i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was es hier eigentlich wolle.«[32]

Kant bezeichnet deshalb die Glückseligkeit auch als »Ideal der Einbildungskraft«.[33] Trotz ihrer Unbestimmtheit ist die Idee der Glückseligkeit aber nicht folgenlos. Wie schon angesprochen, führt der Einfluss der Vernunft zu einer Übersetzung von gefühlten Antrieben in Gründe und damit zu einer Distanzierung gegenüber den Antrieben, die ihnen ihre *unmittelbare* Wirksamkeit benimmt und eine Abwägung der Gründe möglich macht. Indem Bewertungen und Gründe das Begehrungsvermögen bestimmen, ist dieses den Urteilen und Entscheidungen eines handlungsfähigen Subjekts unterworfen. Da den gefühlten Antrieben ihre unmittelbare Wirksamkeit genommen ist, werden in einem elaborierten Sinn zukunftsgerichtete, planende Entscheidungen möglich. Denn die *Erwartung* des (handlungsabhängigen) Eintritts von Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten (z. B. durch eine qualifizierte Ausbildung eröffneter Berufschancen, gesundheitlicher Gefährdungen, negativer Folgen einer unzureichenden Altersvorsorge) *kann* dazu führen, den unmittelbar stärker gefühlten Antrieben nicht zu folgen.[34] Die Idee der Glückseligkeit stellt einen übergreifenden Gesichtspunkt, nämlich das eigene Wohlergehen oder Wohlbefinden, bereit, der ein Bewertungskriterium an die Hand gibt. Grob umrissen lautet es: »Gut« ist, was dem eigenen Wohlergehen nützt, »schlecht« ist, was dem eigenen Wohlergehen schadet, und das, was mehr zum eigenen Wohlergehen beiträgt als etwas anderes, ist besser als dieses andere (usw.). Zwar kann man nicht wirklich wissen, was dem eigenen Wohlergehen nützt. (»Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung

32 *GMS* 7, 47 = IV, 418$_{4-11}$.

33 Vgl. *GMS* 7, 48 = IV, 418$_{36\,f.}$.

34 Reinhard Brandt, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie, a. a. O. 251, weist auf die von Locke in der 2. Auflage des *Essay concerning Human Understanding* entwickelte Auffassung hin, dass »der Schmerz das [...] movens ist, nicht die Lust am Vorgestellten.« Während Kant dem bei der Erklärung von Lust und Unlust (»via Verri«) gefolgt sei, beziehe er »diese Lehre nicht in die Analyse des Begehrungsvermögens ein. Man wird also zu dem Urteil gelangen, daß Kant keine einheitliche Motivationstheorie entwickelt.« Diese Kritik scheint mir zu übersehen, dass Kant eine von vornherein andere Konzeption des menschlichen Begehrungsvermögens hat.

könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. [...] Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde?«[35]) Dennoch folgt man, solange keine anders gearteten Bestimmungsgründe in Betracht kommen, unvermeidlich dem Kriterium. Das heißt nicht, dass man immer das tut, was objektiv dem eigenen Wohlergehen am meisten nutzt, sondern dass man sich jeweils für das entscheidet, was man mit Blick auf das eigene Wohlergehen für das, gemessen an den tatsächlich betrachteten Optionen, Beste *hält*. Nur scheinbar widerspricht dem, dass man sich offensichtlich für Dinge entscheiden kann, von denen man weiß, dass sie für einen ruinös sein oder gravierende negative Folgen haben werden. Die Handlungsentscheidung impliziert nämlich das Urteil, dass der zu erwartende Gewinn die negativen Folgen überwiegt. (Dies schließt nicht aus, dass man ein solches Urteil zu einem späteren Zeitpunkt revidiert, unter Umständen sogar bereut.) Kant bringt das Beispiels des »Podagristen« (also von jemandem, der an Podagra, Gischt des Fußes leidet): Dieser kann die Wahl treffen, »zu genießen was ihm schmeckt und zu leiden was er kann, weil er, *nach seinem Überschlage*, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat.« [36]

Wir können nun näher verstehen, warum und inwiefern das Streben nach Glückseligkeit Kant zufolge ein »natürlicher Zweck« ist. Es handelt sich um eine Zielsetzung, die in der ihr zugrunde liegenden Antriebsstruktur und in der sich in ihr aussprechenden Bewertung auf die Bedürfnisnatur des Menschen zurückgeht. Dass es sich um einen *Zweck* handelt, zeigt das »Werk« der Vernunft. Nur durch Vernunft kann die »Idee« der Glückseligkeit und die damit verbundene Vorstellung eigenen Wohlergehens gebildet werden. Nur angesichts der Möglichkeit einer Handlungsbestimmung durch Gründe (im Unterschied zu einer *unmittelbaren* Steuerung durch Antriebe) können am Leitfaden der Idee der Glückseligkeit mit Blick auf das eigene Wohlergehen Handlungsentscheidungen getroffen werden. Der Zweck ist aber insofern *natürlich*, als ihn die Vernunft vollständig der Bedürfnisnatur des Menschen *entlehnt*. Das Zurückgehen des Zweckes auf Neigungen zeigt sich auch daran, dass je nach Neigungen, die bei den einzelnen Individuen durchaus unterschiedlich ausfallen, auch die das Handeln leitenden Bewertungen unterschiedlich ausfallen können. Die

35 GMS 7, 47 u. 48 = IV, 418$_{11–13 \text{ u. } 18 \text{ f.}}$.
36 *GMS* 7, 25 = IV, 399$_{17–21}$; Hervorhebungen dort nicht.

Menschen haben unterschiedliche (und wandelbare) Vorstellungen vom Glück. Sofern keine anderen Bestimmungsgründe zum Tragen kommen können, trifft aber jeder seine Entscheidungen nach dem, was ihm bezogen auf sein eigenes Wohlergehen das Bessere bzw. das relativ Beste zu sein *scheint*. Auch wenn eine solche Bewertung sich nicht nach den unmittelbar gefühlten Neigungen richten muss, richtet sie sich doch nach den Neigungen. Die Ablösung des Instinkts durch Vernunft schafft zwar einen gewissen Spielraum und insofern »Freiheit«. Dies spricht aber noch nicht gegen eine *mittelbare* Steuerung des Verhaltens durch Neigungen, eine Steuerung vermittels der Vernunft. Die Vernunft würde dann im hier entscheidenden praktischen Sinn nichts weiteres tun als das Interesse der Neigungen, also ihr »fremdes Interesse bloß administriere[n].«[37] Gegen eine solche mittelbare Steuerung durch Neigungen spricht auch nicht, dass aufgrund der Vernünftigkeit des Menschen das Repertoire der Neigungen beträchtlich erweitert wird und zwar zum einen durch eine zunehmende Differenzierung und »Verfeinerung« von Bedürfnissen, zum anderen durch die Erweiterung um von vornherein vernunftabhängige Bedürfnisse, die Kant unter dem »Titel der zwar physischen, aber doch *vergleichenden* Selbstliebe« zusammengefasst hat,

> »sich nämlich nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich zu beurteilen. Von ihr rührt die Neigung her, *sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen*; und zwar ursprünglich bloß den der *Gleichheit*: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgnis verbunden, daß andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über andere zu erwerben.«[38]

Die Beteiligung der Vernunft an der Genese oder Entwicklung von Bedürfnissen spricht nicht gegen die Potenz zur Steuerung seitens solcher Bedürfnisse. Deshalb vermag die Erfahrung »praktischer Freiheit« als solche keine Freiheit in einem anspruchsvollen Sinne aufzuweisen oder zu verbürgen.

1.3 Eine hedonistische Handlungspsychologie?

Sofern »Sinnenlust« oder darauf aufbauende Neigungen der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens sind, haben wir nach Kant keinen Grund, uns etwas anderes oder Weitergehendes zuzusprechen als ein *unteres*

---

37 *GMS* 7, 76 = IV, 441$_{17\,f.}$; vgl. auch *KpV* 7, 251 = V, 120$_{32-35}$.
38 Rel. 8, 673 f. = VI, 27$_{5-12}$; Hervorhebungen dort.

Begehrungsvermögen. Ein *oberes* Begehrungsvermögen setzt Kant zufolge die Möglichkeit der Bestimmung durch das Gesetz reiner praktischer Vernunft völlig unabhängig von Neigungen (als Bestimmungsgründen) voraus. Diese für Kants Moralphilosophie grundlegende Unterscheidung erweckt aber den Verdacht, keine erschöpfende Alternative zu bieten. Es mag daher der Eindruck entstehen, als wolle Kant die Notwendigkeit, uns das Vermögen reiner praktischer Vernunft zuzusprechen, dadurch begründen, dass andernfalls nur ein planer Hedonismus als Handlungsmotivation bliebe. Dagegen wäre geltend zu machen, dass wir uns eine sehr viel differenziertere Handlungspsychologie zuschreiben dürfen, ohne dass wir zu einem Vermögen reiner praktischer Vernunft Zuflucht nehmen müssten.[39]

Dieser Einwand soll im Folgenden entkräftet werden. Dabei verfolge ich nicht das Ziel, die Richtigkeit von Kants Handlungspsychologie zu erweisen, sondern ein angemessenes Verständnis von ihr zu gewinnen. – Durch die Ausblendung des Vermögens reiner praktischer Vernunft sollte nachvollzogen werden, dass der »Eintritt« von Vernunft in eine sinnlich bedingte Strebensstruktur einerseits diese zu differenzieren und zu erweitern sowie in ihr einen erfahrbaren Spielraum zu eröffnen vermag, andererseits dies nicht schon in einem anspruchsvollen Sinn Freiheit verbürgt. Es ist instruktiv, diese Perspektive (vorläufige Ausblendung des Vermögens reiner praktischer Vernunft) beizubehalten.

Als wesentliche Konsequenz des »Eintritts« von Vernunft (nicht reiner praktischer Vernunft) in eine sinnlich bedingte Strebensstruktur wurde die Verlagerung von einer *unmittelbaren* Bestimmung des Begehrungsvermögens durch sinnliche Antriebe auf eine Bestimmung durch Gründe (Interessen) herausgestellt. Zugleich galt es davor zu warnen, die Tragweite dieser Verlagerung für einen Freiheitsbeweis zu überschätzen. Wichtig ist es nun zu verhüten, dass Entgegensetzungen, welche die angeführte Verlagerung herausheben sollen, zu einem unangemessen eingeengtem Bild führen. So habe ich betont, dass die Erwartung von Lust oder Unlust sinnlich spürbare Antriebe zu überwiegen vermag. Aus diesem Erwartungsaspekt folgt nicht schon, dass die unmittelbaren oder übergreifenden Zielsetzungen des Handelns jeweils *direkt* im Gewinn von Lust oder der Vermeidung von Unlust bestehen. »Lust« oder »Unlust« sind Gründe für die Bewertung von Handlungen und Handlungszielen. Dies mag zu folgen-

39 Zur Exposition und für Hinweise zur Geschichte dieses Einwandes siehe Andrews Reath, Hedonism, Heteronomy and Kant's Principle of Happiness, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 70 (1989), 42–72, 42–46.

dem Bild verleiten. »Lust« ist zwar nicht notwendig das direkte Handlungsziel, aber doch (sofern, wie angenommen, keine andersgearteten Bestimmungsgründe ins Spiel kommen) der oberste Zweck. Die Bewertung von Handlungszielen habe daher allein danach zu erfolgen, wie viel »Lust« eine Handlung bzw. ein erreichtes Handlungsziel *hervorbringt*.

Es ist eine Eigenart dieses Bildes, den Endzweck zumindest tendenziell zu einem in der Zukunft zu realisierenden Endprodukt zu machen. Der »natürliche Zweck« der Glückseligkeit besteht aber in der Idee eines Maximums an dauerhaftem Wohlergehen. Der Handelnde will, dass es ihm stets möglichst gut geht. Dies schließt nicht aus, dass er sein gegenwärtiges Wohlergehen im Interesse eines längerfristigen Wohlergehens einzuschränken oder zurückzustellen bereit ist. Im Extremfall mag jemand bereit sein, in Erwartung ewigen Glücks im Himmel ein äußerst beschwerliches »Erdendasein« auf sich zu nehmen oder sein »Erdendasein« zu opfern. Solche Möglichkeiten setzen aber noch nicht ein Verständnis des »natürlichen Zwecks« der Glückseligkeit ins Recht, das diesen von vornherein und ausschließlich als ein in der Zukunft, vielleicht sogar erst »am Ende« zu realisierendes Produkt begreift. Und selbstverständlich versteht Kant den »natürlichen Zweck« der Glückseligkeit nicht in diesem Sinn. Die aufgezeigte Engführung kommt dann zustande, wenn der Erwartungsaspekt überakzentuiert und damit einhergehend zu eng gefasst wird.

Aus der Tatsache, dass wir den unmittelbar gefühlten Antrieben nicht notwendig folgen müssen und dass unser Begehrungsvermögen nicht unmittelbar durch solche Antriebe bestimmt wird, sondern wir unser Begehrungsvermögen durch Gründe bestimmen können, folgt nämlich nicht, dass unmittelbar gefühlte Antriebe nicht Gründe der Handlungsbestimmung sein könnten und dass es nicht von erheblicher Bedeutung für unser Wohlergehen wäre, ob wir ihnen folgen oder nicht. Entsprechend geht es nicht nur um »Lust« oder »Unlust« als allererst hervorgebrachte Resultate bzw. erreichte Handlungsziele, sondern auch als Folge daraus, inwieweit wir unseren »Antrieben« handelnd Rechnung tragen.

Ich habe »Lust«, »Unlust« und zuletzt auch »Antriebe« in Anführungszeichen geschrieben, um kenntlich zu machen, dass Kant die Begriffe in einem weiten, es lässt sich auch sagen: *generischen*, Sinne versteht. So meint »Lust« nicht nur sogenannte »fleischliche Genüsse«, sondern eine Annehmlichkeit oder ein Vergnügen, das sich nicht nur bei fleischlichen Genüssen einstellt, sondern gegebenenfalls etwa auch beim Lesen eines anspruchsvollen Buches. Und Kant ist der Meinung, dass intellektuelle Betätigung oder die Ausübung einer anspruchsvollen Tätigkeit unter

Umständen zu einem nachhaltigeren Vergnügen führen kann.[40] Kant rechnet, was schon angesprochen wurde, mit einer Vielzahl von Bedürfnissen und der Möglichkeit ihrer Erweiterung durch Vernunft. Entsprechend können »Bedürfnisse«, »Neigungen« und darauf gründende »Interessen« vielgestaltig sein und im einzelnen in unterschiedlicher Weise motivieren. Kant versucht aber herauszustellen, dass solche Vielgestaltigkeit und solche Unterschiede eine gemeinsame Grundstruktur repräsentieren und realisieren. Wie weit im Verständnis Kants das Spektrum reicht, lässt sich an seiner Einordnung eines Handelns aus Sympathie oder gar aus dem Gefühl der Liebe in eine Handlungsmotivation aus einem Interesse der Neigung ablesen. Jemand hat das Handlungsziel, einem anderen zur Hilfe zu kommen oder eine Freude zu machen, aufgrund der Sympathie, die er mit ihm oder ihm gegenüber empfindet. Liebe (als Gefühl) mag jemanden dazu führen, die eigenen Interessen den Interessen der geliebten Person nachzuordnen. Es wäre unangemessen zu sagen, dass der Handelnde in Wahrheit eine Steigerung seines Vergnügens erreichen will. Andererseits ist doch zu sagen, dass aufgrund seiner Gefühle und den sich darin aussprechenden Neigungen der Handelnde sein eigenes Wohl (in einem engeren oder weiteren Sinne) mit dem Wohl eines anderen verknüpft sieht. Es ist ihm ein Bedürfnis zu helfen, und es wäre ihm unter Umständen unangenehm nicht helfen zu können. Der Liebende ist im Wohl des anderen betreffbar. Das Wohl des geliebten Menschen trägt zum eigenen Wohl bei, das Unglück des anderen ist ein eigenes Unglück. Der Verlust des geliebten Menschen oder die Zurückweisung der Liebe wird den Liebenden nachhaltig in seinem Wohlergehen tangieren. Und ohne die Gefühle der Sympathie oder der Liebe sähe der Betreffende unter Umständen keinen Anlass, sich um den anderen zu kümmern. Entsprechend wird er gegebenenfalls den anderen im Stich lassen, wenn das die Handlung motivierende Gefühl nicht mehr vorhanden ist. Auch die anderen zugewandten Gefühle stehen daher im Horizont des »natürlichen Zwecks« der Glückseligkeit.

Diese Bemerkungen sind nicht so zu verstehen, dass Kant zu jenen Philosophen gehört, die einen »wahrhaften Altruismus« für unmöglich halten. Wohl aber kann es ihn im Verständnis Kants im Rahmen einer Handlungspsychologie nicht geben, die auf das Interesse der Neigungen beschränkt ist. Ist eine *solche* Handlungspsychologie nun »hedonistisch«? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, in welchem Sinne man das vielbemühte Etikett »Hedonismus« versteht. Da es offensichtlich zu Miss-

40 Vgl. KpV 7, 131 = V, 24$_{3-9}$.

verständnissen Anlass geben kann, mag es überdies ratsam erscheinen, es zu vermeiden. Dennoch kann ich, wenn (wie hier geschehen) auf die Gefahren eines zu engen Verständnisses hingewiesen worden ist, nicht sehen, weshalb es unangemessen sein sollte, die hier skizzierte Handlungspsychologie als hedonistisch zu bezeichnen. Das Ergebnis ist allerdings nicht, dass Kant damit die Karikatur einer ganz engen Handlungspsychologie als Alternative zu einer Bestimmung durch reine praktische Vernunft entwirft, sondern dass er vielmehr (wenigstens in Ansätzen) herausstellt, wie komplex und vielgestaltig eine solche Handlungspsychologie sein kann (und zu wie wenig die durch sie eröffnete Erfahrung »praktischer Freiheit« berechtigt). Es ist deshalb, wie wir sehen werden, nach Kant *nur* der Anspruch moralischen Sollens, der über diese Handlungspsychologie mit Berechtigung hinauszuführen vermag. Als wesentlich für die hier verfolgte Handlungspsychologie bleibt festzuhalten, dass ein Handeln aufgrund von Interessen der Neigung allein im Horizont des »natürlichen Zwecks« der *eigenen* Glückseligkeit steht. Sein oberstes Prinzip ist daher notwendigerweise das »*Prinzip der Selbstliebe*«, das oberste Bewertungskriterium das auf die eigene Glückseligkeit bezogene Kriterium der *Klugheit*.

2. Hypothetische Imperative

Es ist eine zentrale und in ihrer Tragweite leicht unterschätzte These Kants, dass eine Handlungspsychologie, die nur Interessen der Neigungen kennt, sich mit *hypothetischen Imperativen* begnügen muss.[1] Diese in ihrem Gehalt negative These schließt eine, wie ich meine, systematisch äußerst bedeutsame positive These ein, nämlich dass es hypothetische Imperative gibt und dass sie aus Interessen der Neigung erwachsen. Letzteres ist, wie wir sehen werden, gleichbedeutend mit Kants These, dass hypothetische Imperative, was die in ihnen verkörperte praktische Notwendigkeit betrifft, »analytisch-praktische« Sätze sind.[2] Kant stellt die Frage nach der »Möglichkeit« von Imperativen. Damit meint er die Frage, woher Imperative für ihren Adressaten ihre nötigende Kraft beziehen.[3] Die Antwort macht nach Kant für »hypothetische Imperative«, wenigstens für deren einfachste Form, nämlich »technische Imperative« bzw. »Imperative der Geschicklichkeit«, keinerlei Schwierigkeit. Diese besagen, dass jemand eine Handlung H tun soll, die ein notwendiges Mittel zu einem Zweck Z ist, wenn oder weil er Z erreichen will.

»Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; (...).«[4]

---

1 In meiner Einschätzung des Gewichts des Theoriestücks von den hypothetischen Imperativen unterscheide ich mich beispielsweise von Paton, welcher der Meinung ist, dass Kant sich darauf beschränkt, hypothetische Imperative »aus dem Wege zu räumen und so zu den moralischen Problemen zu kommen.« H. J. Paton, *Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin: de Gruyter 1962, 143 (orig.: *The Categorical Imperative*, London: Hutchinson ^{5}1965, 123). Die systematische Relevanz von Kants Behandlung der hypothetischen Imperative wird dagegen herausgestellt von George Nakhnikian, Kant's Theory of Hypothetical Imperatives, in: *Kant-Studien* 83 (1992), 21–49. Nakhnikian sieht in Kants Theorie technischer »Imperative« »the opening to modern deontic logic« (p. 46). Auch wenn ich in der Kantinterpretation von Nakhnikian abweiche (siehe unten Fußnote 30) halte ich seinen Aufsatz für einen (nicht zuletzt auch in systematischer Hinsicht) wichtigen Beitrag.

2 Vgl. *GMS* 7, 48 = IV, 419$_{4\,f.}$.

3 Siehe *GMS* 7,46 = IV, 417$_{3-6}$.

4 *GMS* 7, 46 = IV, 417$_{7-11}$.

Nun wird gelegentlich bestritten, dass es überhaupt »technische Imperative« bzw. »Imperative der Geschicklichkeit« gebe.[5] Sehr viel verbreiteter ist aber die These, dass Kant zu Unrecht behauptet habe, dass solche Imperative »analytisch-praktische Sätze« sind. Imperative seien doch keine Urteile. Vor allem aber impliziere das Wollen von Zwecken nicht schon das Wollen von Mitteln; und ein Wollen impliziere nicht schon ein Sollen, das eine Nötigung besagt.[6] Die Diskussion dieser Frage wie überhaupt die Diskussion um hypothetische Imperative leidet aber darunter, dass Grundbegriffe der Konzeption Kants nicht ausreichend geklärt sind. Dies gilt etwa für den Begriff »Imperativ«, für die Eigenart »praktischer Sätze«, für das Verständnis der Anwendung der Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen auf »*praktische* Sätze« sowie für den Begriff der »Bedingung« (eines praktischen Satzes), der für das Erfassen des »Hypothetischen« eines »hypothetischen Imperatives« unverzichtbar ist. Die Klärung der entsprechenden Fragen wird uns tiefer in Kants praktische Philosophie eindringen lassen.

2.1 »Imperative«, »praktische Sätze«, »analytisch-praktische Sätze«

Beginnen wir mit dem Begriff des »Imperativs«. Es ist wichtig zu sehen, dass Imperative im Verständnis Kants keine »Befehle« im landläufigen Verständnis sind. Imperativische Sprechhandlungen wie »Geh!« oder »Öffnen Sie bitte ein Fenster!« sind urheber- oder sprecherabhängig. Sie kommen nur dadurch zustande, dass sie erteilt oder geäußert werden. Imperative im Verständnis Kants entstehen dagegen sozusagen durch den Adressaten. Sie liegen nur dann vor, wenn jemand rational genötigt ist, davon auszugehen, dass zumindest *für ihn* die Notwendigkeit besteht, etwas zu tun oder zu lassen. Da, wenn ich einem anderen den Befehl erteile, das Fenster zu öffnen, für diesen nicht ohne weiteres schon die Notwendigkeit besteht, dies zu tun, sind Befehle nicht ohne weiteres Imperative

5 Ein prominentes Beispiel bietet Hans Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien: Manz 1979, 11 f..

6 Vgl. Gerhard Seel, Sind hypothetische Imperative analytisch praktische Sätze?, in: Otfried Höffe (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt/M.: Klostermann 1989, 148–171; Alex Burri/Jürg Freudiger, Zur Analytizität hypothetischer Imperative, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990), 98–105.

im Sinne Kants. Des weiteren wird deutlich, wieso Kant davon ausgeht, dass Imperative »Sätze«, also »Urteile« sind.[7] Imperative sind des Näheren im Verständnis Kants, wie sich sagen lässt, *reflexive Urteile*.[8] Sie besagen Urteile, die ein handlungsfähiges Subjekt über sich oder in Bezug auf sich selbst treffen muss. Wenn wir davon ausgehen, dass für jemand ein Imperativ besteht, dann müssen wir dessen Perspektive einnehmen und urteilen, dass *für ihn* (in seiner Perspektive) die praktische Notwendigkeit besteht, etwas zu tun oder zu lassen.

Imperative beruhen auf praktischen Notwendigkeiten, aus denen für den Adressaten eine Nötigung, ein Sollen erwächst. Es ist äußerst wichtig, die Reihenfolge zu beachten. Grundlegend ist das Bestehen einer praktischen Notwendigkeit für den Urteilenden. Nach Kant sind nun genau zwei Arten von praktischer Notwendigkeit und darauf beruhender praktischer Nötigung denkbar, nämlich bedingte und unbedingte praktische Notwendigkeit, ein bedingtes und ein unbedingtes Sollen. Auf der Unterscheidung zwischen den praktischen Notwendigkeiten beruht die Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen.[9] Kant kennt drei

---

7 Kant hat in späteren Schriften auf die Unterscheidung zwischen »Urteilen« und »Sätzen« (ein »Satz« ist ein »assertorisches Urteil«, die Rede von einem »problematischen Satz« ist widersprüchlich) Wert gelegt, siehe *Entdeckung* 5, 304n = VIII, 193^{33}; *Jäsche Logik* § 30, Anm. 3; 6, 540 = IX, 109. Patzig hat aber darauf hingewiesen, dass Kant in seinen früheren Schriften, etwa in der *Kritik der reinen Vernunft*, eine solche Unterscheidung nicht durchführt (Patzig verweist auf die Rede »der problematische Satz« in *KrV* B101 [= A75]). Siehe Günther Patzig, Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik (1966), in: ders., *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ^{2}1983, 101–126, 102 n1. Ich werde im Folgenden die Unterscheidung zwischen Urteilen und Sätzen (als Urteilen einer bestimmten Art bzw. Modalität) vernachlässigen. Der für unseren Zusammenhang entscheidende Punkt ist, dass Sätze im Verständnis Kants *Urteile* sind.

8 Mit der Bezeichnung »reflexives Urteil« versuche ich einen Grundzug von Kants Theorie der Imperative herauszustellen, indem ich eine unkantische Terminologie verwende. Insbesondere gilt es das, was ich ein »reflexives Urteil« nenne, nicht mit dem zu verwechseln, was Kant ein »reflektierendes Urteil« nennt. »Reflexiv« in »reflexives Urteil« meint »selbstbezüglich«. Kant selbst versteht »Reflexion« nicht in diesem Sinne, sondern meint damit im engeren oder weiteren Sinne »Überlegung«, siehe dazu Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the ›Critique of Pure Reason‹*, Princeton: Princeton University Press 1998, 113 f. n. 22.

9 Man mag es für problematisch halten, von »kategorischen Imperativen« im Plural zu sprechen, wo doch Kant betont, dass der kategorische Imperativ »nur ein einziger« ist (*GMS* 7, 51 = IV, 421$_{6}$). Es gilt aber zu unterscheiden zwischen

Arten praktischer Urteile, nämlich (1.) Maximen, also Urteile, in denen sich ein handlungsfähiges Subjekt entschließt, konkrete oder übergreifende Zielsetzungen handelnd zu verfolgen; (2.) Urteile, die eine bedingte praktische Notwendigkeit besagen, die zur Nötigung wird, also hypothetische Imperative, und (3.) Urteile, die eine unbedingte praktische Notwendigkeit besagen, also praktische Gesetze bzw. kategorische Imperative.

Ob und gegebenenfalls inwiefern wir von unbedingter praktischer Notwendigkeit ausgehen können oder auszugehen haben, versteht sich nach Kant allerdings nicht von selbst. Demgegenüber ist das Bestehen bedingter praktischer Notwendigkeit unproblematisch. Eine praktische Notwendigkeit, also die Notwendigkeit, eine Handlung auszuführen oder eine Zielsetzung zu verfolgen, ist bedingt, sofern sie aus einer wirklichen und nicht praktisch notwendigen Zielsetzung oder Handlungsabsicht einer handlungsfähigen Person erwächst oder erwachsen würde. Durch diese Abhängigkeit wird das praktische Urteil im Verständnis Kants »hypothetisch«, ist der Imperativ ein »hypothetischer Imperativ«. Es folgt, dass die Bedingungen hypothetischer Imperative (nicht praktisch notwendige) Maximen sind. Das Theoriestück der hypothetischen Imperative enthält deshalb die These, dass aus Maximen (die keine Imperative sind) Imperative, d. h. Sollensforderungen erwachsen. Kant behauptet also, dass in gewisser Weise durch ein Sein ein Sollen *generiert* wird. Und er behauptet, dass die Genese solcherlei Sollens unproblematisch ist. Ich will im Folgenden zu zeigen versuchen, dass ihm darin Recht zu geben ist.

Wenn Imperative Urteile sind, die eine praktische Notwendigkeit besagen, die zur Nötigung wird, und es maximal zwei Arten praktischer Notwendigkeit geben kann, nämlich bedingte und unbedingte, also eine solche, die von (nicht praktisch notwendigen) Maximen abhängt, und eine solche, die es nicht tut, und wenn schließlich ein Urteil, das eine unbedingte praktische Notwendigkeit besagt, im Unterschied zu hypothetischen Imperativen einen kategorischen Imperativ beinhaltet, dann ist die Einteilung der Imperative in kategorische und hypothetische vollständig. Die Frage »Ist die Kantische Einteilung der Imperative erschöpfend?«, welche die dritte Leitfrage der in der Kantforschung bekannten Studie von Man-

---

dem kategorischen Imperativ als dem (nach Kant unterschiedliche Formulierungen zulassenden) Moralprinzip und den durch das Moralprinzip begründeten (einschlägigen) Geboten, den kategorischen Imperativen. Ich werde mich später, wenn vom Moralprinzip die Rede ist, der Großschreibung »Kategorischer Imperativ« bedienen.

fred Moritz zu Kants Einteilung der Imperative darstellt, weist deshalb darauf hin, dass Moritz Kants Unterscheidung gewissermaßen auf unser »landläufiges« Verständnis der Imperative zu projizieren versucht, wie auch die Durchführung der gleichwohl in vielen Einzelheiten instruktiven Studie zeigt.[10] Dadurch wird meines Erachtens Grundlegendes der Kantischen Behandlung der Imperative verfehlt. Moritz kommt in der Behandlung der hypothetischen Imperative Kants zu der Alternative, dass diese als Befehle oder als Urteile aufzufassen sind. Bei der Interpretation der hypothetischen Imperative als Befehle nimmt ihre Deutung als »konditionale Imperative« breiten Raum ein.[11] Unter einem konditionalen Imperativ versteht Moritz einen Befehl, der gebietet, dann etwas zu tun, wenn eine bestimmte Bedingung erfüllt ist.[12] Unter einem »Urteil« versteht er vor allem ein theoretisches Urteil, welches das Bestehen einer Zweck-Mit-

10 Siehe vor allem Manfred Moritz, *Kants Einteilung der Imperative*, Lund/Copenhagen: CWK Gleerup/Ejnar Munksgaard 1960, 70–78; für die erwähnte Leitfrage siehe p. 9.

11 vgl. ebd. 25–41; siehe auch 45–48.

12 Siehe ebd. 23 f.: »Angenommen ein Imperativ mit folgendem Wortlaut liegt vor: ›wenn es regnet: geh nach Haus!‹ Eine Person will, dass das gebotnormierte Subjekt [...] unter dem angegebenen Umstand nach Haus geht, und wendet, um dies zu erreichen, als Mittel einen Imperativ an. Das gebietende Subjekt gebietet etwas. Aber es wird nicht geboten, nach Haus zu gehen. Sondern es wird geboten, nach Haus zu gehen, *wenn* es regnet.« (Hervorhebung dort) Moritz zeigt auf, dass unter der Voraussetzung der Interpretation hypothetischer Imperative als »konditionale Imperative« sie einen bestimmten Typ »konditionaler Imperative« darstellen, nämlich solche, in denen die Bedingung das Vorliegen einer Zielsetzung oder eines Zwecks des Adressaten formuliert und unter dieser Bedingung eine Handlung befohlen wird, die ein Mittel zur Erreichung des Zwecks darstellt, siehe ebd. 32–41. Indem Moritz darauf insistiert, dass »nach Kant bei hypothetischen Imperativen stets eine Mittel-Zweck-Relation vorausgesetzt ist« (p. 32) hat er etwas Wesentliches erfasst, das von Rüdiger Bittner wieder preisgegeben wurde, siehe Rüdiger Bittner, Hypothetische Imperative, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34 (1980), 210–226. Bittner versteht hypothetische Imperative der Sache nach als »konditionale Imperative« (Befehle), auch wenn er ihre Interpretation als »bedingte Befehle« ablehnt (siehe Bittner p. 217–219). Ein »bedingter Befehl« wäre ein Befehl, der erst unter einer bestimmten Bedingung ergeht (für die Zurückweisung dieser Interpretation »konditionaler Imperative« siehe schon Moritz a. a. O. 24). Demgegenüber interpretiert Bittner »hypothetische Imperative« als eine Teilklasse der Klasse von Befehlen, die nur dann einen Adressaten finden, wenn eine bestimmte Bedingung erfüllt ist (Bittner p. 219 f., siehe auch 214–216). Hypothetische Imperative hätten die Eigenart, die Einschlägigkeit des Adressaten davon abhängig zu machen, ob dieser etwas Bestimmtes will.

tel-Relation feststellt.[13] Moritz ist der Überzeugung, dass dies Kants spätere Auffassung ist, während Kant in seinen früheren Schriften (z. B. in der *Grundlegung*) möglicherweise noch von einer Auffassung hypothetischer Imperative als wirklicher Befehle ausgegangen sei.[14] Beide Alternativen, Befehl oder theoretisches Urteil, werden aber Kants Verständnis hypothetischer Imperative nicht gerecht.[15]

Kant bezeichnet Imperative ausdrücklich als *praktische Sätze* (Urteile),[16] und es ist wenigstens der Versuch zu machen, ihn darin ernst zu nehmen.[17] Des weiteren kann eigentlich kein Zweifel daran bestehen, dass Imperative im Verständnis Kants zunächst eine *praktische Notwendigkeit* besagen, *aus der* sich gewissermaßen in einem zweiten Schritt für einen endlichen Handlungsfähigen eine »*Nötigung*«, ein Sollen ergibt. Die praktische Notwendigkeit ist nicht freischwebend, sondern sie besteht, jedenfalls was die bedingte praktische Notwendigkeit hypothetischer Imperative anbelangt, *für jedes handlungsfähige Subjekt*, wenn oder insofern es etwas will. Dass etwas praktisch notwendig ist, also von jemandem etwas zu tun (oder zu unterlassen) ist, ist für Kant gleichbedeutend damit, dass die entsprechende Handlung »*gut*« ist. Im Falle bedingter praktischer

13 Moritz a. a. O. 52–70, siehe vor allem 67–70.

14 Ebd. 68 f.

15 Patzig nimmt an, dass Kant (hypothetische) Imperative als Befehle verstanden hat, an einer Parallelisierung von Imperativen mit Urteilen interessiert war, aber an dem Unterschied zu Urteilen gleichwohl festgehalten hat (siehe Patzig, a. a. O. 120, siehe auch p. 103 f.). Patzig lehnt aber Moritz' These ab, Kant habe eine erschöpfende Einteilung der »Forderungen (und Befehle)« angestrebt (siehe ebd. 111, n. 10). Auf Kants Feststellung »Alle *Imperativen* nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch*« (*GMS* 7, 43 = IV, 414$_{12\,f.}$; Hervorhebungen dort) geht Patzig nicht ein.

16 Siehe *GMS* 7,48 = IV, 419$_{3-5}$; 7, 50 = IV, 420$_{12-14;\ 20\,f.\ u.\ 32-35}$; 7, 64 = IV, 431$_{32\,f.}$; vgl. auch *MSR* 8, 347 = VI, 239$_{18\,f.}$ u. *Logik* 6, 517 f. = IX, 86$_{19-21}$.

17 In der Auffassung hypothetischer Imperative als Urteile liegt der Hauptunterschied zwischen meiner Interpretation und der von Bernd Ludwig, die aber aufs Ganze gesehen (auch wenn es der Aufsatztitel nicht erwarten lässt) von allen mir bekannten Interpretationen der hier vorgelegten am nächsten kommen dürfte, siehe Bernd Ludwig, Warum es keine ›hypothetischen Imperative‹ gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Sätze sind. Einige Anmerkungen zu einer falsch gestellten Frage bezüglich Kants Theorie praktischer Sätze, in: Heiner F. Klemme, Bernd Ludwig, Michael Pauen, Werner Stark (Hg.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, 105–124.

Notwendigkeit handelt es sich um ein bedingtes oder relatives Gutsein einer Handlung.[18]

»Alle *Imperativen* nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch*. Jene stellen die *praktische Notwendigkeit* einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen, vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als *objektiv-notwendig* vorstellte.«[19]

»Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als *objektiv notwendig* erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d.i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, *als praktisch notwendig, d.i. als gut* erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte, ist der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die *objektiv als notwendig* erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist *Nötigung*; d.i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*.«[20]

»Der hypothetische Imperativ, der die *praktische Notwendigkeit* der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, vorstellt, ist *assertorisch*.«[21]

»Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Notwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Notwendigkeit (denn ohne das wäre sie kein Imperativ), aber diese ist nur subjektiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjekten in gleichem Grade voraussetzen.«[22]

Diese (leicht erweiterbare) Auswahl einschlägiger Zitate belegt, dass die praktische Notwendigkeit für Kant das Grundlegende ist[23] und die »Nö-

---

18 Vgl. auch *GMS* 7, 42 = IV, 413$_{12-21}$; KpV 7, 179 f. = V, 62$_{8-35}$.

19 *GMS* 7, 43 = IV, 414$_{12-17}$; die beiden letzten Hervorhebungen (»praktische Notwendigkeit«, »objektiv-notwendig«) dort nicht.

20 *GMS* 7, 41 = IV, 412$_{30}$-413$_{11}$; dort nur die Hervorhebungen »nur dasjenige«, »an sich«, »Nötigung«, »Imperativ«; die Hervorhebungen »objektiv notwendig«, »praktisch notwendig, d.i. als gut«, »objektiv als notwendig« dort nicht.

21 *GMS* 7, 45 = IV, 415$_{33-35}$; die erste Hervorhebung (»praktische Notwendigkeit«) dort nicht.

22 KpV 7, 127 = V, 20$_{36-40}$.

23 Man könnte geltend wollen, dass der Begriff des Guten für Kant noch grundlegender ist als der des praktisch Notwendigen, wie das zweite Zitat der Auswahl

tigung« sich unter bestimmten Bedingungen aus der praktischen Notwendigkeit ergibt.[24] Die Bestimmung, dass Imperative im Verständnis Kants praktische Urteile sind, die eine praktische Notwendigkeit besagen, die zur »Nötigung« wird, kann nun bei der Aufgabe weiterhelfen, die Frage zu beantworten, warum und inwiefern Kant davon ausgeht, dass hypothetische Imperative »*analytisch*-praktische Sätze« sind. Schon die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen theoretischer Art macht Schwierigkeiten. Das Problem ist, dass wir geneigt sind, das Logikverständnis Kants mit dem heutigen für kontinuierlich zu halten, und zugleich davon ausgehen, dass das Niveau der heutigen Logik der

---

und etwa auch die folgende Bemerkung Kants zeige: »Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt, als notwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgendeiner Art guten Willens notwendig ist.« (*GMS* 7, 43 = IV, 414$_{18-22}$). Meines Erachtens sind aber »gut« und »praktisch notwendig« für Kant (wenigstens, was ihre Grundbedeutung anbelangt) Wechselbegriffe.

24 Von vornherein bei der »Nötigung« setzen beispielsweise die Interpretationen von Michael H. McCarthy und Mark Timmons an. Siehe Michael H. McCarthy, Kant's application of the Analytic/Synthetic distinction to Imperatives, in: *Dialogue. Canadian philosophical review* 18 (1979), 373–91; Mark Timmons, Necessitation and Justification in Kant's Ethics, in: *Canadian Journal of Philosophy* 22 (1992), 223–261. McCarthy versucht die Nötigung von Imperativen nach dem Muster interpersonalen Zwangs zu begreifen, der sich etwa aus der Drohung einer Person gegenüber einer anderen ergibt. Timmons hat darauf hingewiesen, dass dieses Modell sich aber nicht auf ein intrapersonales Verhältnis übertragen lässt und der Zwang, der sich aus der Vernunft ergibt, Kant zufolge keineswegs als Drohung zu interpretieren ist. Siehe Mark Timmons, McCarthy on Practical Necessitation in Kant, in: *Kant-Studien* 80 (1989), 198–207. Timmons selbst interpretiert in dem zuerst genannten Aufsatz die »Nötigung« in der folgenden Weise: »*S* is necessitated to do [action] *A* in [circumstance] *C* if and only if: if *S* were reasoning in a completely rational manner (and her reasoning were effective on her conduct) then she would adopt [maxim] *M* (to do *A* in *C*).« (p. 232) bzw. »*S* is necessitated to do *A* in *C* if and only if: (i) *S* has reason to do *A* in *C*, and (ii) if she were to revise her maxims in light of her reasons, then she would adopt *M* (to do *A* in *C*).« (p. 233). Timmons' Ausgehen von der »Nötigung« stellt zunächst nur eine Umkehr der Blickrichtung dar, die als solche durchaus statthaft sein kann. Meines Erachtens hat aber ein Ausgehen von der praktischen Notwendigkeit nicht nur den Vorteil größerer Einfachheit, sondern wird auch der Struktur von Kants Überlegungen in vielen Punkten besser gerecht. Dies gilt vor allem für die Unterscheidung der Rolle der Vernunft im Falle bedingter und unbedingter praktischer Notwendigkeit sowie für das Verständnis analytischer und synthetischer praktischer Urteile.

Logik zur Zeit Kants weit überlegen ist. Dies führt dazu, dass wir uns veranlasst sehen, Kants Unterscheidungen im Sinne heute geläufiger Unterscheidungen zu verstehen und zu präzisieren. Ein typisches Beispiel für ein solches Vorgehen bietet etwa Patzig, der zunächst bemängelt, dass Kants Bestimmungen eines analytischen Urteils in der *Kritik der reinen Vernunft* »nicht eben deutlich« sind, dann aber schreibt:

»Es ist aber möglich, den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, den Kant eingeführt hat, in Kants Sinn noch erheblich genauer und sogar zufriedenstellend zu definieren – etwa durch die Angabe, daß analytisch alle Urteile sind, über deren Wahrheit allein aufgrund der Bedeutungsregeln der verwendeten Sprache und der Gesetze der Logik entschieden werden kann.«[25]

Patzig geht von semantischen Implikationsbeziehungen innerhalb und zwischen »Sätzen« (als wohlgeformten sprachlichen Gebilden) aus, während die von Patzig monierten Bestimmungen Kants Bestimmungen einer *psychologisch* verstandenen Urteilstheorie sind. Eine solche Theorie enthält als konstitutiven Teil den Bezug auf ein urteilendes Subjekt. Die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen »theoretischen« Inhalts ist deshalb, bezogen auf kategorische Urteile, orientiert an den unterschiedlichen Beziehungen zwischen den (von einem urteilenden Subjekt) im Subjektbegriff und den auf diesen bezogenen Prädikatbegriff *gedachten* Merkmalen.

»Analytische Urteile (die bejahende) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenige aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heißen. Die erstere könnte man auch *Erläuterungs-*, die andere *Erweiterungsurteile* heißen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obgleich verworren) *gedacht* waren [...].«[26]

Nun mag man dies für finsteren »Psychologismus« halten. Doch selbst wenn eine solche negative Einschätzung berechtigt wäre (dies lasse ich hier offen), folgte daraus noch nicht, dass sich das entsprechende Theoriestück einfach in eine semantische (semantizistische?) Auffassung transformieren ließe und dies ohne nennenswerte Auswirkungen für die weitere Theorie eines Autors bliebe, den man zu interpretieren beansprucht.[27]

---

25 Günther Patzig, Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik, a. a. O. 112.

26 *KrV* B10 f.; die letzte Hervorhebung (»gedacht«) dort nicht.

27 Dass Kants Logikverständnis mit unserem heutigen (post Fregeschen) nicht einfach kontinuierlich ist und wie bedeutsam die Beachtung der Unterschiede für

Die psychologische Urteilsauffassung ist es nun gerade, die den Schlüssel für das Verständnis »*analytisch*-praktischer Sätze« bietet. Analytisch ist ein praktischer Satz meines Erachtens nach Kant dann, wenn das Wollen von etwas seitens eines Subjekts (also seine Maxime) qua Wollen die Notwendigkeit einschließt, dass dieses Subjekt auch etwas anderes will. So wie in einem analytischen Urteil theoretischer Art das Merkmal des Prädikatbegriffs im Subjektbegriff, wenngleich vielleicht nur verworren, schon mitgedacht ist, so ist in einem analytisch-praktischen Satz gewissermaßen das Wollen von etwas in dem konkreten Wollen von etwas anderem, wenngleich vielleicht nur verworren, »mitgewollt«. Genauer gesagt: In einem analytisch-praktischen Satz schließt das Wollen von etwas die Notwendigkeit des Wollens von etwas anderem ein. Kants These ist, dass hypothetische Imperative analytisch-praktische Sätze sind, weil sich schon allein aus dem konkreten Wollen eines Ziels Z und aufgrund des konkreten Wollens von Z *für den, der so will*, die praktische Notwendigkeit ergibt, die Handlung H zu wollen, die (wenigstens für das betreffende handlungsfähige Subjekt) ein unentbehrliches Mittel dafür darstellt, Z zu erreichen. Für Kant ist das (»technische«) Wissen darum, welches Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks notwendig ist, als solches nicht praktischer, sondern theoretischer Natur. Die entsprechenden Urteile sind selbstverständlich nicht analytisch, sondern synthetisch (a posteriori oder a priori).[28] Da aber die praktische Notwendigkeit, die Handlung zu *wollen*, sich schon aus dem konkreten Wollen des Zwecks ergibt, kann der analytisch-praktische Satz, der dies beinhaltet, nicht ohne Bezugnahme auf ein (mögliches oder wirkliches) Subjekt des Wollens verstanden werden.

---

eine angemessene Interpretation Kants ist, darauf haben mich vor allem die Arbeiten von Béatrice Longuenesse und Wayne Waxman aufmerksam gemacht. Siehe z. B. Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, a. a. O.; Wayne Waxman, *Kant's Model of the Mind. A new Interpretation of Transcendental Idealism*, Oxford: Oxford University Press 1991; ders., Kant on the Possibility of Thought: Universals without Language, in: *Review of Metaphysics* 48 (1995), 809–58; Wayne Waxman, Kant's Psychologism, Part 1, in: *Kantian Review* 3 (1999), 41–63, Part 2 in: *Kantian Review* 4 (2000), 74–92. Ich danke Wayne Waxman, dass er mir das Manuskript der ersten 8 Kapitel seines noch in Arbeit befindlichen neuen Buches *Time out of Mind: Self and Understanding in Kant and British Empiricism* zur Verfügung gestellt hat. Zur Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen siehe auch den Aufsatz von Arno Ros, Kants Begriff der synthetischen Urteile a priori, in: *Kant-Studien* 82 (1991), 146–172.

28 *GMS* 7, 46 f. = IV, 417$_{15-21}$; vgl. auch KpV 7, 134n. = V, 26$_{34-40}$; *Erste Einleitung* 10, 13 = XX, 199$_{15-18}$.

Urteile, bei denen eine solche Bezugnahme notwendig ist, bezeichne ich als »reflexive« Urteile.[29] Denn in diesen ist der Urteilsgehalt rückbezogen auf den Urteilenden. Die Urteile formulieren deshalb die Innenperspektive eines Urteilenden. Der (in unserem Zusammenhang: »praktische«) Gehalt der Urteile ergibt sich ebenso aus dieser Innenperspektive wie ihre Gültigkeit. Nun kann gezeigt werden, dass jeder, der das praktische Urteil trifft »Ich will Z (erreichen)« logisch schrittweise zu weiteren praktischen Urteilen genötigt ist, die in der Perspektive des Urteilenden jeweils zwingend aus dem Ausgangsurteil folgen, auch wenn sie *nicht semantisch* durch das Ausgangsurteil, genauer gesagt: durch das sprachlich formulierte Ausgangsurteil impliziert sind. Da das Ausgangsurteil auf dem Wollen von Z beruht, lässt sich sagen, dass jeder Schritt einer solchen Sequenz reflexiver Urteile im Wollen von Z »enthalten« bzw. »mitgewollt« ist und deshalb auch ein *analytisches* Urteil darstellt. Der Anspruch ist nicht, dass jeder Handelnde, der das Ausgangsurteil trifft, faktisch die Urteile der Sequenz trifft, sondern dass *im Sinne logischer Konsistenz* für jeden der Handelnden ein Rationalitätserfordernis besteht, die Urteile zu treffen und entsprechend zu handeln. Da die Bestreitung jedes der Urteile mit dem Ausgangsurteil unvereinbar ist, der Urteilende sich also mit der Bestreitung in einen Selbstwiderspruch verwickeln würde, beruhen die Urteile im angegebenen Sinn letztlich auf dem Satz vom Widerspruch.

Ich behaupte natürlich nicht, dass Kant explizit eine solche Sequenz notwendiger Urteile entwickelt hat. Wohl aber behaupte ich, dass im Wege einer solchen Sequenz Kants Anspruch eingelöst werden kann, dass hypothetische Imperative »analytisch-praktische Sätze« sind; denn das die entsprechende praktische Notwendigkeit beinhaltende Urteil bildet einen ersten Abschluss der Sequenz. Die Entfaltung der Sequenz ist also sowohl ein Mittel der Darstellung eines Argumentes, also auch selbst ein Argument, da das vorgestellte Argument als gültig erwiesen werden soll. Der Anspruch der Darstellung ist, die wesentlichen Aspekte dessen zu treffen, was Kant mit der Behauptung meinte, dass hypothetische Imperative »analytisch-praktische Sätze« sind.[30] Nicht zufällig hat Kant seine Argumen-

29 Dies und die weitere Interpretation ist angeregt durch die Analyse »dialektischer Urteile« von Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago: Chicago University Press 1978.

30 George Nakhnikian (siehe Fußnote 1) versucht das Prinzip technischer »Imperative« (von Nakhnikian [N] genannt) als Theorem der deontischen Logik zu erweisen. Der Beweis eines Theorems bedeutet dabei dessen Ableitung aus Axiomen. Nakhnikian sieht in diesem Vorgehen zugleich einen (Kant selbst nicht

tation in der Perspektive der ersten Person vorgetragen. Zu der oben schon erläuterten Frage nach der Möglichkeit der Imperative führt Kant in der *Grundlegung* für die einfachste Art eines hypothetischen Imperativs aus:

»Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts, als *meiner* Wirkung, wird schon *meine* Kausalität, als handelnder Ursache, d.i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen). Daß, um eine Linie nach einem sichern Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, *ich* aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn *ich* weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, *ich*, wenn *ich* die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erfoderlich ist, ist ein *analytischer* Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch *mich* mögliche Wirkung, und *mich*, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd *vorstellen*, ist ganz einerlei.«[31]

---

gelungenen) Erweis des »analytischen« Charakters des Prinzips. (»If any proposition is ›analytic‹, surely the axioms and theorems of logic are.«[p. 35]) Als Kantinterpretation scheint mir aber ein solches semantisch-deduktives Vorgehen fragwürdig zu sein. Denn welchen Status hat ein Axiom wie (A1), das Nakhnikian geltend macht: »If x wants$_i$ to achieve E by the sufficient means A, and x can achieve E by doing A, then x ought$_i$ to achieve E by doing A« (p. 39)? Ist es evident, ist es plausibel oder handelt es sich um eine Annahme, die zu machen uns nichts hindert? Nach Kants eigenem Verständnis sind Axiome auf die Mathematik beschränkt (die Kant von der Logik unterscheidet). Axiome sind *synthetische* Grundsätze a priori, deren Berechtigung sich aus der (reinen) Anschauung ergibt. *Analytische* Grundsätze sind dagegen nach Kant »diskursiv« und können keine Axiome sein. Siehe *KrV* B760–762 = A732–734; *Jäsche-Logik* § 35 u. 36,2 6,542 = IX, 110. Nun ist zwar einzuräumen, dass sich das Verständnis von Axiomen gegenüber Kant gewandelt hat und dass es nicht von vornherein illegitim sein muss, ein solches gewandeltes Verständnis zur Kantinterpretation heranzuziehen. Falls man dies versuchen will, wäre aber eigens zu bedenken, ob und gegebenenfalls inwiefern es zur Kantinterpretation herangezogen werden kann. Der entscheidende Einwand gegen Axiom (A1) scheint mir zu sein, dass mit ihm das vorausgesetzt wird, was zu zeigen ist. – Nakhnikian kritisiert, dass Kant anstelle von (N) ein psychologisches Prinzip einführt. Dieses etikettiert Nakhnikian als »Kant's principle of knowledgeably willed means to knowledgeably willed technical ends« (p. 33). Nakhnikians Interpretation unterbietet hier aber das Niveau von Kants Argumentation, da er überraschenderweise die von Kant gemachte »Rationalitäts«voraussetzung (»sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat«) auslässt.

31 *GMS* 7, 46 f. = IV, 417$_{7-26}$; Hervorhebungen dort nicht.

Es ist vor allem die in diesem Zitat vorgetragene Argumentation, die ich im Folgenden explizieren will.[32]

2.2 *Nachweis des analytischen Charakters hypothetischer Imperative*

Ausgangspunkt der Sequenz ist das Urteil:

(1) »Ich will Z (erreichen).«

Z kann für jedes beliebige Handlungsziel stehen. Insofern Z für ein konkretes Handlungsziel steht, formuliert Urteil (1) ein Urteil, das allein für denjenigen Urteilenden gültig ist, der das konkrete Handlungsziel hat. Insofern aber das Urteil für jeden gültig ist, der ein konkretes Handlungsziel hat, repräsentiert es eine allgemeine Struktur. Es ist instruktiv, (1) zunächst als Urteil eines konkreten Handlungsfähigen zu betrachten. Nennen wir ihn A. (1) ist für A kein schlechthin notwendiges Urteil, sondern nur dann, wenn A tatsächlich das konkrete Handlungsziel Z erreichen will. Wir haben deshalb Anlass, bei Urteil (1) einen zeitlichen Index mitzudenken. Es gilt ab dem Zeitpunkt, zu dem sich A für Z entschieden hat, und solange, wie A dieses Z aufrechterhält. Das Wollen von Z kann sich für A beispielsweise erübrigen, weil seine Handlung erfolgreich war und er Z erreicht hat oder weil Umstände eingetreten sind, durch die Z für A unerreichbar geworden ist. A kann aber auch – aus welchen Gründen auch immer – zu einem späteren Zeitpunkt sein Z aufgeben, obwohl er es noch nicht realisiert hat und obwohl es noch erreichbar wäre.

Gehen wir also davon aus, dass das Wollen von Z auf einen Entschluss zurückgeht, den A zu einem bestimmten Zeitpunkt getroffen hat und der möglicherweise das Resultat eines expliziten Entscheidungsprozesses war. Urteil (1) hat dann gewissermaßen eine »Vorgeschichte«. Um (1) im Sinne Kants angemessen zu verstehen, ist es wichtig, das Wollen von Z gegenüber mindestens zwei Alternativen abzugrenzen. Erstens ist (1) nicht äquivalent mit (1a) »Ich wünsche mir Z (zu erreichen)«. Jemand kann sich etwas herbeiwünschen, ohne etwas zu unternehmen, damit der Wunsch in Erfüllung geht. Unter Umständen wäre dies auch gar nicht möglich, da auch Unerfüllbares oder Unerreichbares Gegenstand von Wünschen sein

32 Die im folgenden Unterkapitel ohne weitere Nachweise angeführten Zitate greifen Teile dieses Zitats wieder auf.

kann. Im Unterschied zur »Passivität« eines (bloßen) Wunsches ist das Wollen von etwas im Verständnis Kants aktiv und konkret handlungsbezogen. Kant spricht von der »Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind«.[33] Urteil (1) ist also nach Kant so zu verstehen, dass der Urteilende die Absicht hat, Z handelnd zu erreichen zu versuchen. Dies bedeutet, dass der Urteilende entschlossen ist, *selbst* die Erreichung von Z *herbeizuführen*, mit Kant gesprochen, sich als »Kausalität, als handelnde Ursache« zu denken. Da Z nur durch den Einsatz bestimmter Mittel herbeigeführt werden kann, »kann« der Urteilende nicht entschlossen sein, Z herbeizuführen, und zugleich nicht bereit sein, die Mittel anzuwenden, die notwendig sind, um Z zu erreichen. Dies wäre selbstwidersprüchlich und daher inkonsistent.

Dagegen könnte eingewandt werden, dass der Schluss vom Wollen eines Handlungsziels auf das Wollen eines notwendigen Mittels zur Erreichung dieses Handlungsziels nicht ohne weiteres gültig ist.[34] Denn einerseits mag sich der Urteilende gar nicht darüber im Klaren sein, dass er ein bestimmtes Mittel anwenden muss, um Z zu erreichen. Zum anderen kann nicht ohne weiteres davon ausgegangen werden, dass der Handelnde bereit wäre, jedes Mittel auch tatsächlich anzuwenden. Das ganze Tun und Trachten eines Generals mag darauf aus sein, im Krieg die Hauptstadt seines Feindes einzunehmen. Dennoch kann es Mittel geben, dies zu bewerkstelligen, die sich für ihn verbieten. Kant würde dies auch nicht bestreiten. Vielmehr macht er darauf aufmerksam, dass wenn (um im Beispiel zu bleiben) das Mittel, das sich für unseren General verbietet, das einzig verfügbare Mittel ist, (mit Kant gesprochen das »unentbehrlich notwendige Mittel« ist, »das in seiner Gewalt ist«), um die Stadt einzunehmen, dass er dann das Urteil (1) konsistent entweder nicht treffen oder nicht aufrechterhalten kann.

Dies führt auf die andere Alternative, der gegenüber (1) abzugrenzen ist: (1) ist nicht äquivalent mit Urteil (1b) »Ich überlege mir, ob ich Z erreichen will.« Z bezeichnet also für A, der Urteil (1) trifft, kein mögliches, bloß erwogenes, sondern ein wirkliches Handlungsziel, das A tatsächlich entschlossen ist zu erreichen. Solange wir uns im Rahmen der möglichen »Vorgeschichte« von (1) bewegen, solange A das Z bloß erwägt, wird die Frage, welcher Mittel es bedarf, um Z zu erreichen, eine

33 *GMS* 7, 19 = IV, 394$_{23\,f.}$.

34 Vgl. zum folgenden Gewirths Ausführungen zur Problematik von »entailment-transfers«, »calculation-transfers« und »value-transfers« in Gewirth, *Reason and Morality*, a. a. O. 45 f.

nicht unwesentliche Rolle bei der Entscheidung spielen, ob A das Z erreichen will oder nicht. Dies macht aber deutlich, dass man nicht konsistent ein Handlungsziel (im angegebenen Sinn) wollen und zugleich nicht bereit sein kann, das verfügbare »unentbehrliche Mittel« anzuwenden, um Z zu erreichen. Denn man kann ein Z handelnd nur erreichen, wenn ein Mittel, das notwendig ist, um Z zu erreichen, verfügbar ist und man das verfügbare Mittel anwendet. Entsprechend kann ein Handelnder nicht konsistent entschlossen sein, Z selbst zu »bewerkstelligen«, wenn er entweder der Überzeugung ist, dass er Z nicht »bewerkstelligen« kann, oder er nicht bereit ist, das für die Bewerkstelligung von Z Notwendige zu tun. Es gilt also die folgende Sequenz notwendiger Urteile:

(1) »Ich will Z (erreichen).
(2) »Ich bin fest entschlossen, Z zu bewerkstelligen bzw. zu erreichen.«
(3) »Ich gehe davon aus, dass es (mindestens) ein Mittel M gibt, dessen Anwendung notwendig ist, um Z zu bewerkstelligen bzw. zu erreichen.
(4) »Ich gehe davon aus, dass es in meiner Macht steht, M anzuwenden.«
(5) »Ich muss (es besteht für mich die Notwendigkeit), dieses M an(zu)wenden.«
(6) »Es besteht für mich die Notwendigkeit, dieses M anwenden zu wollen.«

Urteil (2) legt (1) lediglich aus, macht explizit, was (1) als Urteil *eines (endlichen) Handlungsfähigen* besagt. Zum Verständnis der Sequenz ist es wichtig, im Blick zu behalten, dass (1) – wie die anderen Urteile auch – zeitlich indexiert ist. Die Sequenz gilt, wenn und solange (1) gilt, der Urteilende also seinen Entschluss aufrechterhält, Z zu bewerkstelligen bzw. zu erreichen. Das Wollen von Z kann selbstverständlich nicht die Verfügbarkeit eines Mittels »erzeugen«. Der Urteilende kann aber nicht konsistent davon ausgehen, dass es (generell) kein Mittel gibt, um Z zu erreichen, oder dass ihm (konkret) kein Mittel dazu zur Verfügung steht, und zugleich Urteil (1) aufrechterhalten. Zumindest in diesem Sinn sind die Urteile (3) und (4) für den Urteilenden unter der Voraussetzung von (1) notwendige Urteile. Dies schließt nicht aus, dass der Urteilende sich in der konkreten Bestimmung des Mittels möglicherweise irrt. Diese Bestimmung muss, wie schon gesagt, nach Kant in synthetischen Urteilen theoretischen Inhalts erfolgen (»die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze«). Diese sind nicht oder zumindest nicht im gleichen Sinne notwendige Urteile wie die Urteile der Sequenz unter der Voraussetzung von (1).

Allerdings könnte man einwenden, dass aus der Tatsache, dass der Urteilende unter der Voraussetzung von (1) die Urteile (3) und (4) nicht konsistent *bestreiten* kann, nicht schon folgt, dass er die Urteile (3) und (4) positiv treffen muss. Es ist etwas anderes, ob ich, wenn ich mit einem bestimmten Urteilsgehalt konfrontiert werde, einsehe, dass dieser Gehalt und damit das entsprechende Urteil von einem anderen Urteil, das ich tatsächlich getroffen habe und aufrechterhalte, »impliziert« ist, oder ob ich mir von vornherein einer solchen »Implikation« bewusst bin. Dazu ist zu sagen, dass dieser Unterschied tatsächlich besteht, dass daraus aber nicht schon folgt, dass für den Urteilenden die Urteile (3) und (4) nicht von Urteil (1) positiv »impliziert« sind. Denn es geht ja nicht um eine Beschreibung von Urteilsprozessen, wie sie tatsächlich vorkommen. Vielmehr geht es darum, Urteile zu erfassen, zu denen im Sinne logischer Konsistenz eine rationale Nötigung besteht. Da nun Urteil (2) das Urteil (1) auslegt, können wir unter Voraussetzung solcher »Rationalität« ein zumindest *implizites* Wissen darum voraussetzen, dass das Bemühen, ein Ziel zu erreichen, den Einsatz von Mitteln erfordert. »[D]enn« – so sagt Kant – »in dem Wollen eines Objekts, als meiner Wirkung, wird schon meine Kausalität, als handelnder Ursache, d.i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, (...).«

Der erläuternde Zusatz in Urteil (5) (»es besteht für mich die Notwendigkeit«) soll deutlich machen, dass es nicht darum geht, einen Zweck-Mittel-Zusammenhang theoretisch zu konstatieren, also zu erfassen, was das konkrete M ist, das der Urteilende anwenden muss, um Z zu erreichen. Entsprechend wird Urteil (5) durch Urteil (6) expliziert. Die Bestimmung des erforderlichen Mittels muss dagegen dem Urteil (5) vorausliegen. Sie kann als theoretisches Urteil eingeführt werden, das dann im weiteren Fortgang der Sequenz als Prämisse (P) fungiert (auf die Formulierung dieser Prämisse wird allerdings noch zurückzukommen sein).

(P) »Durch dieses M = X, dessen Anwendung in meiner Macht steht, kann Z erreicht werden.«

Entsprechend sind dann die Urteile (5) und (6) zu verändern in:

(5a) »Ich muss (es besteht für mich die Notwendigkeit) dieses M = X anzuwenden.«

(6a) »Es besteht für mich die Notwendigkeit, dieses M = X anwenden zu wollen.«

Das erforderliche Wollen bzw. das Erfordernis zu wollen kann sich über einen längeren Zeitraum erstrecken. Entsprechend wirkt sich das Wollen

von Z *handlungsregulierend* aus. Durch das Wollen von Z und die Notwendigkeit, M = X anzuwenden und anwenden zu wollen, werden bestimmte Handlungen erforderlich und andere ausgeschlossen. Je nach Handlungsziel und erforderlichem Mittel kann der zu leistende Einsatz beträchtlich sein. Wenn Z beispielsweise darin besteht, eine anspruchsvolle Abschlussprüfung erfolgreich zu absolvieren und dazu eine lange Zeit gut geplanter und disziplinierter Vorbereitung erforderlich ist, so wird ein Handlungsfähiger sein Ziel in der Regel nur dann erreichen, wenn er tatsächlich immer wieder auf viele Dinge verzichtet, die er »jetzt gerade lieber täte«. Möglicherweise gelingt es ihm nicht, zu einer konsequenten Prüfungsvorbereitung zu finden, obwohl er »eigentlich« an seinem Ziel festhält.

Die Sequenz läuft bislang auf die Notwendigkeit hinaus, ein Mittel anwenden zu wollen. Würde nun der Urteilende sich selbstverständlich konsistent verhalten, dann bräuchte man gewissermaßen diese Notwendigkeit nicht eigens betonen. An die Stelle von (6) oder (6a) könnte das Urteil treten

(6') »Ich will (bin fest entschlossen), dieses M = X an(zu)wenden«.

Wenn wir nicht nur Rationalitäts-(Konsistenz-)erfordernisse eines Urteilenden zu explizieren hätten, sondern zusätzlich auch die von Kant angegebene Bedingung als erfüllt ansehen könnten, dass die »Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat«, dann könnte man sich sicher sein, dass das Wollen tatsächlich handlungsbestimmend ist und somit das Wollen von Z es notwendig mit sich bringt, dass das Mittel tatsächlich gewollt und entsprechend anzuwenden versucht wird. Es gilt also, wie Kant sagt: »Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrliche Mittel, das in seiner Gewalt ist.« Und es gilt auch, dass dieser Satz im erläuterten Sinne *analytisch* ist.

Bei einem endlichen Handlungsfähigen kann aber nicht selbstverständlich davon ausgegangen werden, dass er konsistent entscheidet und handelt. Die Betonung der Notwendigkeit, M anwenden zu wollen, die sich aus seinem Wollen von Z ergibt, ist hier keineswegs überflüssig. Sie tritt dem Handlungsfähigen vielmehr als ein Anspruch gegenüber, der aus seiner Entscheidung erwächst. Die Notwendigkeit wird für einen endlichen Handlungsfähigen zu einer »Nötigung«, zu einem ein Sollen vorstellenden Imperativ. Entsprechend lässt sich die Sequenz fortführen:

(7) »Ich soll dieses M anwenden.« [oder (7a) »Ich soll dieses M = X anwenden.«]

2.3 Technisches und pragmatisches Sollen

Kant nimmt bei seiner Behandlung »technischer Imperative« eine Vereinfachung vor, die ich bei der Entfaltung der Sequenz übernommen habe und die es nun näher in den Blick zu nehmen gilt.[35] Die Vereinfachung besteht darin, von *dem* »unentbehrlich notwendige[n] Mittel« auszugehen, das in der Gewalt dessen ist, der ein Ziel handelnd erreichen will. Manches Ziel wird sich nämlich auf mehrere Weisen erreichen lassen, so dass mehrere Mittel zur Verfügung stehen, sein Ziel zu erreichen. Im Fall einer solchen Pluralität verfügbarer Mittel ergibt sich für den Handelnden aus dem Wollen des Ziels die Notwendigkeit, *eines* der Mittel, die er anzuwenden in der Lage ist, auch tatsächlich anzuwenden. Aus dem Wollen des Zieles erwächst aber normalerweise noch kein Kriterium der Wahl zwischen den möglichen Mitteln. Nehmen wir beispielsweise an, dass jemand auf den Gipfel eines Berges gelangen will und dass dazu drei Möglichkeiten offen stehen: die Benutzung einer Seilbahn, die auf den Gipfel führt, das Begehen eines langen Weges, der auch von einem nicht sonderlich geübten Bergwanderer zu bewältigen ist, und der direkte Aufstieg, der einem geübten Bergsteiger möglich ist. Wenn nun jemandem grundsätzlich alle Möglichkeiten offen stehen, wonach richtet sich die Entscheidung? Eine Antwort ist, dass der Betreffende weitere Zielsetzungen haben wird und dass sich vermutlich aus diesen weiteren Zielsetzungen (im Sinne von Konsistenzforderungen) Kriterien der Mittelwahl ergeben. In Fortführung einer solchen Antwort lässt sich des weiteren darauf hinweisen, dass, wie wir gesehen haben, nach Kant von dem übergreifenden Ziel eigenen Wohlergehens auszugehen ist und dass sich aus diesem übergreifenden Ziel wiederum Kriterien der Gewichtung von Einzelzielen ergeben mögen. Ein gegebenenfalls bestehendes Erfordernis, zwischen Mitteln zu wählen, bringt es also mit sich, dass eine Beschränkung auf allein technische Gesichtspunkte nicht, zumindest nicht ohne weiteres, möglich ist.

Dies gilt in gewisser Weise auch schon für Urteil (1). Insofern nämlich eine Entscheidung für ein Handlungsziel, auf der Urteil (1) beruht, notwendig ein Präferenzurteil einschließt (der Urteilende will zumindest lieber Z verfolgen als nicht verfolgen), steht die Entscheidung für ein Handlungsziel im Horizont weiterer Ziele, die ein Handelnder ebenfalls verfol-

35 Dieses Erfordernis habe ich oben schon mit dem Hinweis anzudeuten versucht, dass auf die Formulierung der Prämisse (P) zurückzukommen sein wird.

gen will.[36] Dadurch steht jede Handlungsentscheidung auch im Horizont des übergreifenden Ziels eigenen Wohlergehens. Dann aber ist der Bereich der »Geschicklichkeit« oder der »Technik« weniger von dem der Klugheit getrennt, als es Kants Analyse hypothetischer Imperative und seine Unterscheidung zwischen »technischen Imperativen« und »Ratschlägen der Klugheit« auf den ersten Blick nahe zu legen scheinen.

Dieser Befund ändert aber nichts daran, dass unter Voraussetzung einer Entscheidung, Z zu verfolgen (Urteil 1), und in den Fällen, in denen nur ein einzelnes Mittel zur Verfügung steht, die vorgestellte Sequenz zutreffend und die entsprechende Analyse ihren Wert hat, da sie die Struktur der (bedingten) Notwendigkeit des Wollens und der »Nötigung« sichtbar macht. Und es ist nun Kants These, dass genau diese Struktur auch auf Klugheitsentscheidungen anwendbar wäre, wenn das übergeordnete Ziel der Glückseligkeit inhaltlich wirklich bestimmbar wäre und wir in der Lage wären, die Mittel bzw. die Teilziele namhaft zu machen, die für die Verwirklichung dieses Zieles notwendig sind.

»Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und eben sowohl analytisch sein. Denn es würde eben sowohl hier, als dort, heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind.«[37]

»Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist; da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte: so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.«[38]

Da das Ziel der Glückseligkeit inhaltlich unbestimmt ist, kann es eine Pluralität von Ansätzen zu seiner Bestimmung geben. Entsprechend ist, worauf oben schon hingewiesen wurde, nicht nur mit unterschiedlichen

---

36 An anderer Stelle habe ich im Anschluss an Gewirth zu zeigen versucht, dass eine Entscheidung für wirkliche Handlungsziele »qualifizierte Bewertungen« einschließt und einer bestimmten »Logik« folgen muss, siehe K. Steigleder, *Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik*, Tübingen: Attempto 1992, 136–143 bzw. *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*, Freiburg/München: Alber 1999, 44–51.

37 *GMS* 7, 47 = IV, 417$_{27}$–418$_{1}$.

38 *GMS* 7, 48 f. = IV, 419$_{3-11}$.

Glückskonzeptionen zwischen den handelnden Subjekten zu rechnen, sondern auch damit, dass ein handelndes Subjekt seine eigenen Auffassungen ändert. Insofern sich nicht mit Sicherheit angeben lässt, ob etwas zur Glückseligkeit beiträgt, lässt sich nicht im strengen Sinne von einer praktischen Notwendigkeit sprechen, die entsprechenden Mittel zu ergreifen oder Teilziele zu verfolgen. Dies ist der Grund, weshalb Kant betont, dass streng genommen nicht von »Imperativen«, sondern nur von »Ratschlägen der Klugheit«[39] gesprochen werden kann.[40] Für die Analyse technischer Imperative ergibt sich, dass im Falle einer Pluralität verfügbarer Mittel, die Sequenz nicht ohne weiteres gleichsam stellvertretend durchgeführt werden kann. Im Falle einer eindeutigen Zweck-Mittel-Relation lässt sich sagen, dass jeder, der dieses bestimmte Z erreichen will, auch dieses bestimmte M anwenden soll. Im Falle einer Pluralität verfügbarer Mittel lässt sich dagegen nur sagen, dass eines der Mittel anzuwenden ist. Welches der Mittel anzuwenden ist, muss dagegen der Entscheidung dessen überlassen bleiben bzw. richtet sich nach den sonstigen Zielsetzungen dessen, der das leitende Z erreichen will. Bestenfalls lassen sich hier Ratschläge erteilen. Entsprechend gibt eine Sequenz, die nur von *einem* Z und einer einfachen Prämisse wie (P) ausgeht, die in einem solchen Fall erforderlichen Urteile nicht ausreichend wieder.

Der Unterschied zwischen im engeren Sinne technischen und pragmatischen[41] Gesichtspunkten besteht aber, wie festzuhalten ist, nicht in einer anderen Rolle der Vernunft bei der Genese des Sollens aus dem Wollen, die auf Konsistenzforderungen beschränkt ist. Daran ändert sich auch nichts dadurch, dass nach Kant bei technischen und pragmatischen Imperativen (sofern bei letzteren von »Imperativen« gesprochen werden kann)

---

39 Siehe *GMS* 7, 45 f. = IV, 416$_{19}$.

40 »Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u.s.w., von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d.i. Handlungen objektiv als praktisch-*notwendig* darstellen können, daß sie eher für Anratungen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande geböte, das zu tun, was glücklich macht [...].« (*GMS* 7, 48 = IV, 418$_{24-35}$; Hervorhebung dort.)

41 Zu der Bestimmung »pragmatisch (zur Wohlfahrt gehörig)« (*GMS* 7, 46 = IV, 417$_{1}$) vgl. auch die Anmerkung *GMS* 7, 46n = IV, 417$_{32-37}$.

von einer unterschiedlichen Modalität des bedingenden Wollens auszugehen ist. Dieser Unterschied ergibt sich durch eine unterschiedliche Betrachtung eines Wollens, das gleichwohl, sofern es einen Imperativ begründet, als Wollen eines wirklichen Handlungszieles (im Unterschied zu einem nur erwogenen Handlungsziel oder einem bloßen Wunsch) zu bestimmen ist. Der Unterschied besteht näherhin darin, ob davon, dass bei einem Handlungsfähigen ein wirkliches Handlungsziel vorliegt, bloß im Sinne einer Möglichkeit ausgegangen wird und ausgegangen werden kann oder ob davon auszugehen ist, dass ein wirkliches Handlungsziel bei einem Handlungsfähigen tatsächlich vorliegt.

Einen technischen Imperativ erhalte ich, wenn ich von dem Vorliegen eines (wirklichen) Handlungszieles bloß »hypothetisch« ausgehe und ausgehen kann. Im Zentrum der Betrachtung steht dann die Notwendigkeit, ein Mittel unter Voraussetzung eines Handlungszieles anzuwenden: Angenommen, Z ist ein wirkliches Handlungsziel eines A, dann muss/soll dieser A auch M anwenden, das notwendig ist, um Z zu erreichen. Ein Handlungsfähiger kann eine solche Überlegung auch für sich durchführen, etwa wenn er erwägt, ob er Z verfolgen (zu seinem wirklichen Handlungsziel machen) will oder nicht. Pragmatische »Imperative« hängen dagegen von dem übergreifenden Ziel der Glückseligkeit ab, das, wie wir gesehen haben, ein »natürlicher Zweck« ist, den ein bedürftiges handlungsfähiges Wesen unvermeidlich hat. Es wäre deshalb auch nicht sinnvoll, es in bloß hypothetischer Einstellung in Erwägung ziehen zu wollen. Da wir vorerst noch die Möglichkeit eines Vermögens reiner praktischer Vernunft ausklammern, ist es *unter dieser Voraussetzung* ausgeschlossen, dass ein Handlungsfähiger das Ziel des eigenen Wohlergehens aufgeben oder auch nur fallweise suspendieren könnte. Wohl aber kann er Komponenten, durch die er dieses Ziel für sich bestimmt sieht, aufgeben und verändern. Solche Korrekturen und Veränderungen stehen jedoch unvermeidlich im Horizont des übergreifenden Ziels eigenen Wohlergehens. Die Veränderungen erfolgen, weil ein Handlungsfähiger davon ausgeht, dass er auf diese Weise das übergreifende Ziel besser erreichen kann. Jede Entscheidung eines Handlungsfähigen für ein Handlungsziel impliziert, wie angesprochen, eine Abwägung zwischen Alternativen und stellt einen Zusammenhang mit seinen zum Zeitpunkt der Entscheidung für einschlägig gehaltenen weiteren Zielsetzungen her. Der eigentlich technische Imperativ verdankt sich daher einer isolierten Betrachtung einer Zielsetzung, die dadurch zustande kommt, dass man sie hypothetisch ins Auge fasst und dadurch von dem Kontext weiterer Zielsetzungen abstrahiert. Der »Vorrang« pragmatischen Sollens gegenüber dem technischen Sollen be-

steht entsprechend lediglich in der Rücknahme der Abstraktion; besteht, wenn man will, in dem Gewicht der Wirklichkeit gegenüber dem bloß hypothetisch Erwogenen. Er markiert aber nicht eigentlich eine Differenz unterschiedlicher Typen von Rationalität, sondern lediglich unterschiedliche Betrachtungsweisen eines Sollens letztlich gleicher Struktur. Diese Differenz der Betrachtungsweisen hat Kant in der *Grundlegung* dadurch zu fassen versucht, dass er den technischen Imperativ ein »problematisch-praktisches Prinzip« nannte und von dem pragmatischen »Imperativ« als einem »assertorisch-praktischen Prinzip« unterschied:

»Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgendeiner *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei. Im erstern Falle ist er ein *problematisch*, im zweiten ein *assertorisch*-praktisches Prinzip.«[42]

Wenig später spricht Kant von einer »Ungleichheit der Nötigung des Willens«.[43] Die Bezeichnung »problematischer Imperativ«, die Kant in der *Ersten Einleitung* zur Kritik der Urteilskraft ausdrücklich zurückgenommen hat, findet sich, soweit ich sehe, in der *Grundlegung* nicht:

»Hier ist der Ort, einen Fehler zu verbessern, den ich in der Grundl. zur Met. der Sitten beging. Denn, nachdem ich von den Imperativen der Geschicklichkeit gesagt hatte, daß sie nur bedingterweise und zwar unter der Bedingung bloß möglicher, d.i. *problematischer*, Zwecke geböten, so nannte ich dergleichen praktische Vorschriften problematische Imperativen, in welchem Ausdruck freilich ein Widerspruch liegt. Ich hätte sie *technisch*, d.i. Imperativen der Kunst nennen sollen. Die *pragmatische*, oder Regeln der Klugheit, welche unter der Bedingung eines *wirklichen* und so gar subjektiv-notwendigen Zweckes gebieten, stehen nun zwar auch unter den technischen (denn was ist Klugheit anders, als Geschicklichkeit, freie Menschen und unter diesen so gar die Naturanlagen und Neigungen in sich selbst, zu seinen Absichten brauchen zu können). Allein daß der Zweck, den wir uns und anderen unterlegen, nämlich eigene Glückseligkeit, nicht unter die bloß beliebigen Zwecke gehöret, berechtigt zu einer besonderen Benennung dieser technischen Imperativen: weil die Aufgabe nicht bloß, wie bei technischen, die Art der Ausführung eines Zwecks, sondern auch die Bestimmung dessen, was diesen Zweck selbst (die Glückseligkeit) ausmacht, fodert, welches bei allgemeinen technischen Imperativen als bekannt vorausgesetzt werden muß.«[44]

Es ist wichtig zu beachten, dass die hypothetische Einstellung, die für einen technischen Imperativ charakteristisch ist, nicht mit dem »Hypothetischen« hypothetischer Imperative gleichgesetzt werden darf. Hypotheti-

---

42 *GMS* 7, 43 = IV, 414$_{32}$–415$_{2}$; Hervorhebungen dort.

43 *GMS* 7, 45 = IV, 416$_{16}$; in der Vorrede zur KpV unterscheidet Kant u. a. zwischen dem »problematischen« und dem »assertorischen [...] Bestimmungsgrunde« der Imperative (7, 116n = V, 119 f.).

44 *Erste Einleitung* 10, 14 = XX, 201$_{11-28}$; Hervorhebungen dort.

sche Imperative sind nach Kant deshalb »hypothetisch«, weil sie eine *bedingte* Notwendigkeit besagen: die Notwendigkeit eines Wollens bzw. eines Sollens *unter der Bedingung* eines Wollens.

Das Ergebnis ist, dass sich technische und pragmatische Normen ohne Rückgriff auf eine reine praktische Vernunft verstehen lassen. Die in ihnen verkörperte Notwendigkeit ist die Notwendigkeit des (auf reflexive praktische Urteile angewandten) Satzes vom Widerspruch. Sofern oder weil man im Sinne eines wirklichen Handlungszieles ein bestimmtes Z erreichen will, wäre es selbstwidersprüchlich, nicht auch ein verfügbares Mittel (oder eines der verfügbaren Mittel) anwenden zu wollen, das notwendig ist, um das Ziel zu erreichen. Da aber ein endliches handlungsfähiges Wesen nicht selbstverständlich schon deshalb etwas in Angriff nehmen will, weil es sich andernfalls inkonsistent verhielte, erwächst für ein solches Wesen aus dem logischen Zusammenhang die Forderung, sich konsistent zu verhalten. Die entsprechenden Sollensforderungen sind handlungsbezogen und somit praktischer Natur, weil sie von einem handlungsbezogenen Wollen abhängen, aus dem sich eben die Notwendigkeit ergibt, weiteres (anderes) zu wollen. Diese Notwendigkeit setzt die Kenntnis von Zweck-Mittel-Relationen sowie die Einschätzung eigener Handlungsmöglichkeiten voraus. Die entsprechenden Bestimmungen sind Aufgabe theoretischen Erkennens. Das Wollen von Handlungszielen im Horizont des übergreifenden Zieles der eigenen Glückseligkeit erfordert zwar, wie oben gezeigt, ebenso wie die Bildung dieses übergreifenden Zieles in gewisser Weise »praktische Vernunft«, aber nicht genuin praktische Vernunft. Die Vernunft eröffnet einen Spielraum, sich zu seinen Antrieben zu verhalten. Die Gehalte handlungsleitenden Wollens entstammen aber der sinnlichen Antriebsstruktur, welche die Vernunft lediglich »verwaltet«.

2.4 Andere Interpretationen

2.4.1 Hans Kelsen

Hans Kelsen[45] sieht in Kants Theorie der hypothetischen Imperative eine Verwechslung zwischen »Sollen« und »Müssen«. Eine Zweck-Mittel-Relation besage ein Kausalverhältnis[46] und entsprechend die Notwendig-

45 Hans Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien: Manz-Verlag 1979.

46 Zu der Frage, inwieweit eine Zweck-Mittel-Relation als ein Kausalverhältnis verstanden werden kann, vgl. Steen O. Welding, Ist die Zweck/Mittel-Relation

keit, um eine intendierte Wirkung zu erzielen, ein Mittel als Ursache dieser Wirkung anzuwenden. Kelsen gibt das Beispiel: »Wer eine metallische Kugel ausdehnen will, muß sie erwärmen.«[47] Dieses Müssen dürfe aber nicht mit einem Sollen verwechselt werden.

»In dem Satz: ›Wer eine metallische Kugel ausdehnen will, muß sie erwärmen‹ ist das ›Müssen‹ der Ausdruck einer kausalen Notwendigkeit. Es ist eine Beziehung zwischen zwei Tatsachen, von denen die eine, als das Mittel die Ursache, die andere, als der Zweck die Wirkung ist. Der Zweck ist eine gewollte, aber nicht notwendigerweise gesollte Wirkung. Aber die Beziehung zwischen zwei Tatsachen als Mittel und Zweck ist kein Sollen.«[48]

Kant habe dagegen einen Satz wie den Beispielsatz für einen hypothetischen Imperativ gehalten und sei der Auffassung gewesen, dass der Satz »ein Sollen ausdrückt, und daß dieses Sollen die ›praktische Notwendigkeit‹ ausdrückt, die in dem Verhältnis zwischen Mittel und Zweck besteht; obgleich *Kant* keineswegs ignoriert, daß die Mittel-Zweck-Beziehung eine Ursache-Wirkung-Beziehung ist [...].«[49] Kelsen vermag die Differenz zwischen der »praktischen Notwendigkeit« und der »kausalen Notwendigkeit« nicht zu sehen bzw. nicht angemessen zu würdigen. Kant würde Kelsen zustimmen, dass aus der Tatsache, dass man ein bestimmtes Mittel anwenden muss, um eine bestimmte Wirkung zu erreichen, nicht schon folgt, dass man das Mittel anwenden soll. Wenn aber jemand ein bestimmtes Ziel erreichen will und weiß, dass dazu die Anwendung eines bestimmten Mittels (kausal) notwendig ist, und er das Mittel anwenden kann, dann besteht für ihn, wie gezeigt, die praktische Notwendigkeit, das Mittel anzuwenden. Die praktische Notwendigkeit besteht für ein handelndes Subjekt unter der Voraussetzung einer bestimmten Zielsetzung. Das Kausalverhältnis besteht dagegen unabhängig von einem handelnden Subjekt. Nun ist Kelsen ein Denker, dem eine solch offenkundige Differenz nicht einfach entgeht. Es sind mehrere Gründe, die ihn daran hindern, der Differenz Gewicht beizumessen. Der wichtigste besteht in seiner voluntaristischen Theorie des Sollens,[50] nach der das Sollen grund-

---

präskriptiv? Kants Fehldeutung der »Nötigung des Willens«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 77 (1991), 508–524, 516 f.

47 Ebd. 9.

48 Ebd.

49 Ebd. 12; Hervorhebung dort.

50 »Das Sollen, die Norm, ist der Sinn eines Wollens, eines Willensaktes [...], und – wenn die Norm eine Vorschrift, ein Gebot ist – der Sinn eines Aktes, der auf das Verhalten eines anderen gerichtet ist, eines Aktes, dessen Sinn ist, daß sich ein anderer (oder andere) in bestimmter Weise verhalten soll (oder sollen).« (ebd. 2)

sätzlich als eine Anordnung von jemandem an einen oder mehrere Adressaten zu verstehen ist. Damit hängt zusammen, dass rechtliche und moralische Normen für Kelsen die Paradigmen des Sollens sind. Aufgrund der voluntaristischen Auffassung des Sollens ist es für Kelsen ausgeschlossen, dass unterschiedliche Normen auseinander folgen könnten. Wenn ein Zweck geboten ist, folgt daraus noch nicht, dass damit schon ein Mittel geboten ist, ohne dessen Anwendung der Zweck nicht erreicht werden kann. Da Zweck und Mittel different sind, kann die Anwendung des Mittels nur dann geboten sein, wenn es zusätzlich zum Zweck geboten ist, also auf einen eigenen Willensakt eines Normgebers zurückgeht. Entsprechend kann nach Kelsen auch keine logische Beziehung zwischen unterschiedlichen Willensakten bestehen. Aus der Tatsache, dass jemand A will, folgt nicht, dass er auch B will, und die Beziehung zwischen zwei Willensakten ist auch keine logische. Schließlich kann aufgrund der Sein-Sollen-Dichotomie aus dem Wollen eines Subjekts nichts folgen, was dieses Subjekt soll. Entsprechend sind nach Kelsen die folgenden beiden Syllogismen (als Interpretationen der Regel: Si vis pacis, para bellum) ungültig:

»(1) Du willst Frieden (2) Vorbereitung zum Krieg bewirkt Frieden (3) Also: Sollst du Krieg vorbereiten.«[51]

»(1) Du sollst (oder allgemeiner: Man soll) Frieden wollen (2) Vorbereiten des Krieges verursacht Frieden. (3) Du sollst (Man soll) Krieg vorbereiten.«[52]

Die vorausgegangene Interpretation hypothetischer Imperative und die Entwicklung der Sequenz notwendiger Urteile braucht hier nicht wiederholt werden. Es reicht festzuhalten, dass, wenn die entsprechende Argumentation richtig ist, die Grundvoraussetzungen von Kelsens Theorie der Normen als falsch erwiesen sind. Dies wäre kein ganz unerhebliches Ergebnis.

2.4.2 Konrad Cramer

In seinem Aufsatz »Hypothetische Imperative?« versucht Konrad Cramer[53] den Nachweis zu führen, dass »Kants Deduktion des nötigenden Charakters hypothetischer Imperative in der von ihm vorgeschlagenen

51 Ebd. 14.

52 Ebd.

53 Konrad Cramer, Hypothetische Imperative?, in: Manfred Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, Freiburg: Rombach 1972, 159–212.

allgemeinen Form *mißlingt*«.[54] Nur der schlichte Satz: » ›Wer den Zweck *will*, *will* auch das dafür unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist‹, kann allein als ein, was das Wollen betrifft, analytischer Satz bezeichnet werden. Denn nur dieser Satz *folgt wirklich analytisch* aus Kants Theorie des empirisch bestimmten Willens.«[55] Die »Sofern-Klausel«, also Kants Einschränkung »sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat« sei dagegen »eine durch diese Theorie nicht gedeckte und schlechterdings uninterpretierte Vorstellung«[56]

Cramer geht von folgendem Zitat aus der *Grundlegung* aus:

»Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung der Gesetze*, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft.«[57]

Diese Sätze bilden den Anfang eines Absatzes, in und mit dem (im Verbund mit den nachfolgenden Absätzen) Kant eine Argumentation entwickelt, die Licht auf die zitierten Sätze wirft. Cramer dagegen isoliert die zitierten Sätze, offenbar weil er in ihnen eine in sich abgeschlossene Definition des »Willens« erblickt. Er entfaltet eine elaborierte Interpretation, zu deren Stützung er gewissermaßen das (kritische) Gesamtwerk Kants heranzuziehen versucht, zugleich aber sich der Verständnishilfe des Kontexts begibt. Cramer ist daran interessiert, die Frage zu klären, was Kant mit den »Gesetzen« meint, nach deren Vorstellung ein vernünftiges Wesen handelt.

Meines Erachtens macht der Kontext klar, dass die »Gesetze« die durch die Vernunft bestimmte *Notwendigkeit* von Handlungen, also *praktische* Notwendigkeit besagen. Diese Notwendigkeit besteht wenigstens in bedingter praktischer Notwendigkeit, sie besteht aber, sofern einem vernünftigen Wesen das Vermögen reiner praktischer Vernunft zugesprochen werden kann, auch in unbedingter praktischer Notwendigkeit.

Cramer schließt zunächst aus, dass die Gesetze mit dem »moralischen Gesetz identifiziert werden können«,[58] da die Vernünftigkeit nicht einfach mit reiner praktischer Vernunft gleichgesetzt werden dürfe. Dies ist zwar richtig, doch folgt daraus noch nicht, dass mit den »Gesetzen« nicht *auch* das moralische Gesetz gemeint sein kann. Deshalb ist durch die Fest-

54 Ebd. 194; Hervorhebung dort.
55 Ebd.; Hervorhebungen dort.
56 Ebd.
57 *GMS* 7, 41 = IV, 412$_{26-30}$; Hervorhebungen dort.
58 Cramer, a. a. O. 168.

stellung auch noch nicht die Aufgabe ausgeschlossen, ein Verständnis von Gesetzen zu gewinnen, das diese Möglichkeit einschließt. Mit Hilfe einer elaborierten Argumentation schließt Cramer des weiteren aus, dass die Gesetze »Maximen« sein können. Dies ist ebenfalls zutreffend, da Kant, worauf Cramer auch hinweist, subjektive Grundsätze nicht Gesetze nennen würde. Wichtig ist aber, dass »nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln« sehr wohl Maximen, d. h. eine mögliche subjektive Aneignung von Gesetzen, meinen kann. Dadurch kommt ein Subjekt des Entscheidens und des Handelns in den Blick, das in Cramers Interpretation merkwürdig unterbelichtet bleibt.

Nachdem Cramer die Deutungen »moralisches Gesetz« und »Maximen« zurückgewiesen hat, entscheidet er sich dafür, die Gesetze als »Naturgesetze« zu verstehen.[59] »Damit rückt der Wille in die Funktion einer Ursache ein, die durch die *Vorstellung* von Regeln der Kausalität die Kausalität *hat*, Handlungen genannte Wirkungen hervorzubringen.«[60] Cramer bemerkt selbst als Konsequenz dieser Interpretation: » ›Empirisch praktische Vernunft‹ ist im Unterschied zu ›reiner praktischer Vernunft‹ nicht primär *Vernunft*, sondern *Verstand* als das ›Vermögen der Regeln‹«,[61] lässt sich dadurch aber nicht beunruhigen. Cramer holt nun weiter aus, um zu zeigen, dass der Wille im Verständnis Kants »eine Art Kausalität« ist. Damit diese aber in Gang kommt, bedarf es nach Kant zusätzlich einer auf Lust oder Unlust beruhenden Triebfeder. Hier ergibt sich nun für Cramer

> »das Merkwürdige, daß der eigentlich so zu nennende *praktische* Charakter des empirischen Willens, die *Setzung* seines Zwecks und die Aktuierung der Handlung, die ihn verwirklicht, überhaupt nicht der ›Vernunft‹, auch nicht ihrem reduzierten Modus, dem ›Verstand‹ als dem ›Vermögen der Regeln‹ verdankt wird. *Daß* der Wille auf etwas Bestimmtes aus ist, ist in der ›Gefühl‹ genannten Affizierbarkeit der Subjektivität, nicht in einem Modus ihrer Spontaneität begründet.«[62]

Diese Bemerkung ist aber Zeugnis einer folgenreichen Unterbestimmung. Zwar sieht Cramer, dass sich Antriebe nicht unmittelbar umsetzen können, sondern es einer Vermittlung mit der Kenntnis dessen bedarf, was sich wie bewirken lässt.[63] Doch erreicht Cramer nicht den entscheidenden Punkt, nämlich dass die Vernunft die Möglichkeit eröffnet, *sich* zu seinen

59 Siehe ebd. 170.
60 Ebd. 171; Hervorhebungen dort.
61 Ebd. 173; Hervorhebungen dort.
62 Ebd. 182; Hervorhebungen dort.
63 Vgl. ebd. 182 f.

Antrieben zu verhalten und handlungsbezogene Entscheidungen zu treffen. Der dadurch eröffnete »Spielraum« macht es möglich, dass »Wollen« im Sinne wirklicher Zwecksetzungen und aktuell empfundene Neigungen auseinandertreten können. Für Cramer kommt dagegen der »Vernunft« bzw. dem Verstand eine Rolle nur in der Erkenntnis zu, dass (voraussichtlich) auf eine bestimmte Weise, durch ein bestimmtes Handeln als Mittel, eine bestimmte Wirkung hervorgebracht wird. Drängt nun die Lust zur Wirkung, so *ist* nach Cramer der »empirische Wille« der Akt des Bewirkens, die Anwendung des Mittels, um den Zweck zu erreichen.

»Nach diesem Begriff *ist* der empirische Wille Ursache von Handlungen, die ihrerseits Ursachen von Wirkungen sind, die Zwecke sind, das heißt er ist ›der Gebrauch der Mittel‹.«[64]

Mit der Beschränkung des »empirischen Willens« auf den Akt der Verursachung fällt die Dimension der *Absicht* eines handlungsfähigen Subjekts, etwas zu bewirken, seiner Entscheidungen, die zu der Absicht führen, und der Überlegungen aus, die es seinen Entschluss aufrechterhalten lassen oder zu revidieren veranlassen. Da Cramers Interpretation nur auf eine »theoretische *Notwendigkeit* einer Handlung als Mittel zur Bewirkung einer Absicht«,[65] nicht aber auf eine »praktische Notwendigkeit« führt, braucht es nicht zu verwundern, dass Cramer auch nicht erkennen kann, wie man von der theoretischen Notwendigkeit zu einer »Nötigung« des Willens kommen könne. Für die »Sofern-Klausel« ist Cramer zufolge deshalb kein Platz, weil die Rolle der Vernunft auf die Regelkenntnis des Zweck-Mittel-Zusammenhangs beschränkt ist und die Anwendung des Mittels im Willensakt erfüllt ist, da der Willensakt gerade in der Anwendung des Mittels besteht.

Cramer sagt, dass »Kants Deduktion des nötigenden Charakters hypothetischer Imperative in der von ihm vorgeschlagenen *allgemeinen* Form mißlingt«, weil er am Ende seines mehr als 50 Seiten umfassenden Aufsatzes doch noch auf eine Möglichkeit stößt, von einer Nötigung des Willens zu sprechen, den Fall nämlich, in dem jemand ein Ziel hat, die dazu erforderlichen Handlungen aber ungern ausführt.[66] In einem solchen Fall könne man sagen,

»daß der Wille zu etwas *genötigt* wird, weil er etwas anderes will, zu dem er nicht genötigt ist. Und doch liegt hier ein besonderer Fall von Nötigung vor: Diesem

64 Ebd. 192.
65 Ebd. 191; Hervorhebung dort.
66 Vgl. ebd. 210.

Willen wird nichts von Außen geboten, sondern er nötigt sich *selbst* im Entwurf seines Zwecks oder im Festhalten an ihm dazu, gewisse Situationen in Kauf zu nehmen, die unlustbetont sind und ihm das bereiten, was Kant ›Schmerz‹ nennt. Hier kann man mit Sinn von dem Auftreten hypothetischer Imperative sprechen, die *als* Imperative verstanden werden. Aber ›Absender‹ und ›Adressat‹ des hypothetischen Imperativs sind hier *identisch* [...]«.[67]

Cramer hält solche Fälle für mit der von ihm Kant zugeschriebenen empirischen Theorie des Willens vereinbar, so dass sie nicht zum Anlass zu einer Korrektur werden. Lediglich im Schlusssatz klingt die Möglichkeit an, die Beschränkung der Vernunft auf theoretische Notwendigkeit könnte falsch sein – ein möglicher Fehler, den Cramer dann aber Kant und nicht seiner Interpretation anlasten würde.

2.4.3 Thomas Hill

Thomas Hill vertritt die These, dass nach Kant konkrete hypothetische Imperative auf einem allgemeinen normativen Prinzip beruhen, *dem* hypothetischen Imperativ.[68] Dieses Prinzip lasse sich versuchsweise folgendermaßen formulieren: »*If a person wills an end and certain means are necessary to achieve that end and are within his power, then he ought to will those means.*«[69] Ein Grund, weshalb Hill Kant ein solches Prinzip zuschreibt, besteht darin, dass Hill der Überzeugung ist, dass Kant ein solches Prinzip *voraussetzen* muss, um die Gültigkeit konkreter hypothetischer Imperative zu begründen. Denn nur unter Voraussetzung eines solchen Prinzips als Prämisse lasse sich gültig von dem Wollen eines Ziels auf das Sollen der Anwendung eines für die Zielerreichung erforderlichen und verfügbaren Mittels schließen.[70] Hill ist also ein Vertreter der semantisch-deduktiven Lesart. Bei *dem* hypothetischen Imperativ handelt es sich nach Hill um eine von Kant vorausgesetzte, wenn auch nirgends ausdrücklich formulierte, Handlungsvorschrift.[71]

---

67 Ebd. 211 f.; Hervorhebungen dort.

68 Thomas E. Hill, Jr., The Hypothetical Imperative, in: *Philosophical Review* 82 (1973), 429–450. Ich zitiere diesen Aufsatz nach dem Wiederabdruck in: Thomas E. Hill, Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press 1992, 17–37.

69 Ebd. 17 f.; Hervorhebung dort.

70 Vgl. ebd. 19 f.

71 »The Hypothetical Imperative, as I understand it, is a principle of conduct and not simply an explication of what it is to *will* an end. It states how men ought to act, even though sometimes, irrationally, they fail to comply. Often, however,

Es ist instruktiv zu sehen, dass die von Hill gewählte Lesart zu einer Reihe von Folgeproblemen führt, die trotz des hohen Problembewusstseins Hills letztlich nicht gelöst werden können. Das wichtigste Problem betrifft die Frage, *in welchem Sinn* das Prinzip eine Handlungsvorschrift sein könnte. Wie verhält es sich zur unbedingten Vorschrift des Kategorischen Imperativs und worin besteht der Unterschied zum Kategorischen Imperativ? Beide Fragen werden von Hill ausführlich behandelt.[72] Hill ist der Meinung, dass beide Imperative miteinander vereinbar sind. Der Sinn des hypothetischen Imperativs sei das Verbot einer irrationalen Doppelgleisigkeit: ein Ziel zu haben und aufrechtzuerhalten und zugleich nicht (wirklich) willens zu sein, das erforderliche Mittel anzuwenden. Das Prinzip schließe aber nicht aus, dass man unter Umständen verpflichtet sein kann, sein Ziel aufzugeben, sei es, weil das Ziel für sich genommen unmoralisch wäre, sei es, weil es nicht im Wege moralisch vertretbarer Mittel erreicht werden könnte. Wenn sich dies aus dem Kategorischen Imperativ ergibt, dann muss nach dem Kategorischen Imperativ das Ziel aufgegeben werden.

Überraschenderweise trägt Hill aber nicht der Tatsache Rechnung, dass diese Lösung mit seiner versuchsweisen Formulierung *des* hypothetischen Imperativs nicht ohne weiteres vereinbar ist. Denn in dieser Formulierung scheint das Prinzip zu besagen, dass jemand verpflichtet ist, in einer bestimmten Weise zu handeln, wenn er ein bestimmtes Ziel *hat*. Wenn nun das »Haben« eines Zieles bzw. das Wollen, wie Hill geltend macht, unter Bedingungen steht, dann sind diese Teil des Prinzips selbst und müssen bei der Formulierung des Prinzips berücksichtigt werden. Wollte man dies aber versuchen, dann ist man sofort mit der Frage konfrontiert, ob das Gebot, welches das Wollen von Zielen an Bedingungen knüpft, normativ gleichartig ist mit dem Gebot, das *der* hypothetische Imperativ zum Ausdruck bringt. (Diese Frage stellt sich deshalb sofort, weil sichergestellt werden muss, dass in der Formulierung des Prinzips normative Wendungen nicht äquivok gebraucht werden.)

Meines Erachtens kann kein Zweifel daran bestehen, dass Kant diese Frage verneinen würde. Es liegt aber auf der Linie der Interpretation Hills,

---

Kant is understood in a quite different way. The slogan ›Who wills an end, wills the means‹ is construed not as a principle of rational conduct but as an analytic truth concerning the concept of willing an end.« (ebd. 18) Das Zitat macht das Anliegen der Interpretation Hills deutlich und zeigt, wogegen er sich wendet. Es kann hier offen bleiben, ob das Verständnis *des* hypothetischen Imperativs als Handlungsvorschrift für Hill ein unabhängiger Grund dafür ist anzunehmen, dass Kant dieses Prinzip vertritt.

72 Ebd. 23–25 u. 32–37.

die Frage zu bejahen. Hill ist der Meinung, dass Kant zufolge das »Sollen« des Kategorischen Imperativs und das »Sollen« *des* hypothetischen Imperativs zwar einen unterschiedlichen Anwendungsbereich hat, im Prinzip aber *gleichartig* ist – es besagt in beiden Fällen ein Rationalitätserfordernis. Entsprechend kann er von einer Art 2-Stufenmodell ausgehen: Nach dem Kategorischen Imperativ besteht die Verpflichtung, nur solche Zielsetzungen zu verfolgen, die selbst zulässig sind und keinen unzulässigen Mitteleinsatz erfordern. Ist dies erfüllt, dann besteht nach *dem* hypothetischen Imperativ die Verpflichtung, das für die Zielerreichung erforderliche Mittel entweder anzuwenden oder das Ziel aufzugeben. Angesichts der angenommenen qualitativen Gleichartigkeit der Verpflichtungen, welche beide Imperative beinhalten, ist es durchaus konsequent, wenn Hill ausführlich die Frage erörtert, weshalb Kant dem Kategorischen Imperativ im Unterschied zum hypothetischen Imperativ eine überragende Bedeutung beigemessen hat.[73]

Dass Kant von vornherein von einer unterschiedlichen Qualität des Sollens ausgeht, ergibt sich daraus, dass die Weise der *praktischen Notwendigkeit*, die Wollen in einen normativen Anspruch übersetzt, jeweils unterschiedlich ist – im Falle hypothetischer Imperative bedingte praktische Notwendigkeit und entsprechend relatives Gutsein, dagegen unbedingte praktische Notwendigkeit und absolutes Gutsein beim Kategorischen Imperativ. Entsprechend wäre nach Kant das Sollen des Kategorischen Imperativs unterbestimmt, wenn man es bloß als Rationalitätserfordernis im Sinne einer Konsistenzforderung versteht, während das Sollen hypothetischer Imperative überbewertet wäre, wenn man es im Sinne einer moralischen Verpflichtung versteht. Deshalb könnte man zwar eine übergreifende Formulierung suchen, die das sich in hypothetischen Imperativen aussprechende Rationalitätserfordernis auf den Punkt zu bringen versucht. Wir hätten es dann aber nicht mit einem Handlungsprinzip im Sinne Hills zu tun, *aus* dem sich allererst in den konkreten Fällen konkrete Sollensansprüche ergeben. Kant kennt nicht *den* hypothetischen Imperativ im Sinne Hills und er kennt ihn, wie sich jetzt sagen lässt, aus guten Gründen nicht. Hills Interpretation ist wohl nicht zuletzt auch deshalb in die Irre gegangen, weil die von ihm vorausgesetzte semantisch-deduktive Lesart es verhindert, der Frage nachzugehen, in welchem Sinn Kant davon ausgeht, dass hypothetische Imperative *analytisch*-praktische Sätze sind.[74]

---

73 Vgl. ebd. 32.
74 Siehe z. B. ebd. 32 u. 34.

2.4.4 Christine Korsgaard

In ihrem Aufsatz »The Normativity of Instrumental Reason« vertritt Christine Korsgaard die These, »that hypothetical imperatives cannot exist without categorical ones, or anyway without principles which direct us to the pursuit of certain ends, or anyway without *something* which gives normative status to our ends.«[75] Sie ist der Meinung, dass dies auch die Auffassung ist, zu der Kant schließlich gelangt ist, auch wenn er in der *Grundlegung*, die Korsgaard als ein Werk des Übergangs einstuft,[76] noch nicht zu ihr durchgedrungen sei. Seine dortige Argumentation für den nötigenden Charakter hypothetischer Imperative zeige noch Spuren eines dogmatischen Rationalismus à la Leibniz und Clarke und scheitere entsprechend.[77]

Korsgaard diskutiert hypothetische Imperative unter dem Namen »instrumental principle«. Im Zusammenhang mit einer Diskussion der Position Humes bietet sie zwei alternative Formulierungen des Prinzips:

(a) »if you have a *reason* to pursue an end then you have a reason to take the means to that end.«[78]

(b) »if you are *going* to pursue an end, then you have a reason to take the means to that end.«[79]

Die Formulierung (b) des Prinzips ist Korsgaard zufolge problematisch, weil hier etwas Normatives aus einem Faktum gefolgert wird. Dies ist bei der Formulierung (a) nicht der Fall. Doch sei hier das Normative, d. h. der Grund, die Mittel zu ergreifen, abhängig von etwas anderem und übergeordnet Normativen, nämlich dem Grund, ein Ziel zu verfolgen. Da der übergeordnete Grund nicht instrumentell ist (zumindest nicht letztlich von einem instrumentellen Grund abhängen kann), kann die in dem Prinzip artikulierte instrumentelle Vernunft nicht eigenständig sein. »[I]f you hold that the instrumental principle is the *only* principle of practical rationality, you cannot also hold that desiring something is a *reason* for pursuing it.«[80]

---

75 Christine M. Korsgaard, The Normativity of Instrumental Reason, in: Garrett Cullity/Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press 1997, 215–254, 250.
76 Vgl. ebd. 219 f. u. 239 f.
77 Siehe ebd. 238.
78 Ebd. 223.
79 Ebd.
80 Ebd.

Nun ist aber Formulierung (a) des *instrumental principle* mehrdeutig. Der Grund, von dem behauptet wird, dass jemand ihn hat, kann nämlich einerseits einen »subjektiven«, andererseits einen »objektiven« Grund meinen. Dieser Unterschied mag Korsgaard dadurch entgangen sein, dass sie das *instrumental principle* adressiert formuliert. Dadurch wird unklar, ob (a) den Standpunkt des Adressaten (»you«) formuliert oder einzunehmen versucht oder den Standpunkt des Urteilenden (»Sprechers«). Ich kann nämlich einen subjektiven Grund haben ohne einen objektiven Grund zu haben oder einem vielleicht bestehenden objektiven Grund zu entsprechen (obwohl ich ihm entsprechen sollte).[81] Mein Grund, ein Ziel zu verfolgen, kann nämlich allein darin bestehen, dass ich etwas begehre (oder mehr begehre als etwas anderes). Ich *entscheide* mich für mein Ziel, weil ich es gerne erreichen will. Dies ist in diesem Fall für mich der zureichende Grund meiner Entscheidung.

Zur Erläuterung seien einige Punkte aufgegriffen, die oben bereits angesprochen wurden. Ein Tier mag Hunger empfinden und sich gleichsam automatisch (»instinktiv«) auf Nahrungssuche begeben. Ich empfinde Hunger und *entscheide* mich vielleicht, etwas zu essen. Meine Entscheidung ist ein Entschluss, handelnd ein Ziel zu verfolgen. In der Regel wird mir eine konkrete Handlung H vor Augen stehen, die ich unternehmen muss, um ein Ziel Z zu erreichen. Zumindest implizit hat meine Handlungsentscheidung eine präferentielle Struktur. Ich halte es für besser, Z zu verfolgen als nicht zu verfolgen, H zu tun als nicht zu tun. Die Kriterien der Präferenz können unterschiedlicher Art sein. Z mag in dem Sinne »besser« sein, dass es mir (meiner Auffassung nach) mehr Lust verschafft oder dass es meinem wohlverstandenen Eigeninteresse dient oder dass es die moralisch gebotene Zielsetzung darstellt. Wichtig ist zu beachten, dass sich meine konkrete Handlungsentscheidung nach dem richtet, was ich zum Zeitpunkt meiner Entscheidung für besser *halte* und nicht notwendig nach dem, was »objektiv« das Bessere ist und das ich deshalb auch für besser halten *sollte*. Ich kann sogar wissen, dass ein Handeln wahrscheinlich meinem wohlverstandenen Eigeninteresse schadet oder dass es moralisch falsch ist und dass ich deshalb die Handlung nicht tun sollte. Diese Gesichtspunkte sind dann für meine Entscheidung nicht relevant oder

81 Es ist wichtig zu beachten, dass die Unterscheidung zwischen einem subjektiven und einem objektiven Grund nicht gleichbedeutend ist mit der Unterscheidung zwischen einem Grund, der vom Handelnden abhängig, und einem Grund, der vom Handelnden unabhängig ist.

ausschlaggebend. Ich mag meine Entscheidung später revidieren oder nachträglich bereuen. Davon bleibt aber unberührt, dass der Grund meiner Handlungsentscheidung nicht notwendig in dem liegen muss, was ich (nach welchen Kriterien auch immer) soll, sondern in dem, was ich tatsächlich will (obwohl ich eigentlich etwas anderes wollen sollte). Die Tatsache, dass ich etwas begehre oder mehr begehre als etwas anderes, kann für mich also ein zureichender Grund dafür sein, Z zu erreichen zu versuchen. Dieser Grund beruht auf meinem Wollen und nicht auf einem Sollen. Ein solcher Grund ist es, den ich »subjektiv« nenne und von »objektiven« Gründen unterscheide, die auf Standards oder Normen Bezug nehmen (die im handlungsfähigen Subjekt selbst oder anderswie begründet sein mögen). Nun habe ich oben gezeigt, dass hypothetische Imperative von (tatsächlichen oder versuchsweise unterstellten) Entscheidungen für Handlungsziele abhängig sind. Wenn also die Entscheidung für ein Ziel auf einem im angegebenen Sinn subjektiven Grund beruhen kann, dann hat Korsgaard mit ihrer Behauptung Unrecht, dass die Normativität instrumenteller Vernunft prinzipiell nicht selbstständig sein kann.

Korsgaard interpretiert Kants Argumentation in der *Grundlegung* als einen deduktiven Schluss. Dabei behandelt sie »Whoever wills the end wills the means in so far as he is rational« als erste Prämisse des folgenden Syllogismus: »Whoever wills the end wills the means in so far as he is rational. I will the end. → Therefore I will the means in so far as I am rational. → Therefore I *ought* to will the means.«[82] Es braucht nicht zu überraschen, dass Korsgaard diesen Syllogismus für unbefriedigend hält:

»But we cannot in any non-trivial way invoke this [...] syllogism to explain *why* the agent finds it rationally necessary to take the means to his end, for this syllogism's first premiss trivially incorporates the claim that taking the means to one's ends is rationally required.«[83]

Kant setzt aber, wie wir gesehen haben, nicht einfach eine vom Handelnden unabhängige Rationalitätsnorm voraus, sondern zeigt vielmehr, dass hypothetische Imperative Forderungen sind, die auf einer praktischen Notwendigkeit beruhen, die sich in der Innenperspektive von Handelnden als Konsistenzforderung ihrer Vernunft ergeben. Nun könnte man aber meinen, dass sich dies mit dem berührt, was Korsgaard als Kants endgültige Position darlegt. Denn hier sieht sie sehr wohl das Erfordernis erfüllt, die Innenperspektive eines Handelnden einzunehmen. So schreibt sie:

---

82 Ebd. 239; Hervorhebung dort.
83 Ebd.

»[...] the act of making a maxim – the basic act of will – conforms to the instrumental principle by its very nature. To will an end just is to will to cause or realize the end, hence to will to take the means to the end. This is the sense in which the principle is analytic. The instrumental principle is *constitutive* of an act of the will. If you do not follow it, you are not willing the end at all.«[84]

»[...] for the instrumental principle to provide you with a reason, you must think that the fact that you will an end *is a reason* for the end. It's not exactly that there has to be a *further* reason; it's just that you must take the act of your own will to be normative for you.«[85]

Die Berührungspunkte sind aber doch geringer als es auf den ersten Blick scheinen mag. Vor allem unterstellt Korsgaard Kant eine Position, die dieser weder vertreten hat noch, wie ich meine, hätte vertreten sollen. Das Problem liegt darin, dass Korsgaard das den hypothetischen Imperativen zugrunde liegende Rationalitätserfordernis gewissermaßen dadurch überhöht, dass sie die erforderliche »Rationalität« von vornherein als *Autonomie* deutet.

»The alternative and more truly Kantian strategy is to first give an account of rationality – as we will see, as the autonomy of the mind – and then define reasons in terms of rationality – say, as that which can be autonomously willed, or as those considerations which accord with the principles of autonomous willing.«[86]

Wenn man aber im Zusammenhang von hypothetischen Imperativen überhaupt von »Autonomie« sprechen will, dann wäre wenigstens zwischen »Autonomie« in einem schwachen und in einem starken Sinne zu unterscheiden. »Autonomie« in einem schwachen Sinne liegt dann vor, wenn das Handeln von jemandem auf Entscheidungen oder Gründen beruht. *Autonomie* im starken oder (im Verständnis Kants) eigentlichen Sinne liegt dann vor, wenn ein Wesen das Vermögen *genuin praktischer* oder, wie Kant auch sagt, »für sich selber« oder »reiner praktischer« Vernunft besitzt. Ein endliches Wesen, welches das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzt, *ist* zwar nicht »einfach« oder »wirklich« reine praktische Vernunft. Es handelt deshalb nicht selbstverständlich »autonom«, aber seine Autonomie stellt für es eine unbedingte praktische Norm, einen kategorischen Imperativ dar.

Was ich hier »Autonomie« im schwachen Sinne genannt habe, nennt Kant in der *Kritik der reine Vernunft* »praktische Freiheit«. Da diese, wie wir gesehen haben, Kant zufolge, »durch Erfahrung bewiesen werden«

84 Ebd. 244; Hervorhebung dort.
85 Ebd. 245 f.; Hervorhebungen dort.
86 Ebd. 243.

kann, ist sie von der »transzendentalen Freiheit« zu unterscheiden, die prinzipiell keines Erfahrungsbeweises fähig ist. »Transzendentale Freiheit« ist nun nach Kant die Voraussetzung von im eigentlichen Sinne autonomen Handlungsentscheidungen. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass wenn das Vermögen »transzendentaler Freiheit« (im für das Praktische erforderlichen Maße) »sichergestellt« ist, es berechtigt sein mag, dass wir unsere »praktische Freiheit« im Lichte der »transzendentalen Freiheit« deuten. Aber wir können nicht umgekehrt vorgehen, also nicht aufgrund der Erfahrung »praktischer Freiheit« uns »transzendentale Freiheit« zuschreiben. Korsgaard interpretiert aber das, was ich »Autonomie« im schwachen Sinne genannte habe, von vornherein als Autonomie im eigentlichen Sinne.

»The instrumental principle can only be normative if we take ourselves to be capable of giving laws to ourselves – or, in Kant's own phrase, if we take our own wills to be *legislative*. For this, of course, is almost already the third formulation of the categorical imperative, which Kant associates with ›the concept of a rational being as one who must regard himself as legislating universal law by all his will's maxims‹ [...] The only difference is that the conception of oneself as a lawmaker required for the instrumental principle does not yet (or not obviously) involve universalising over every rational agent.«[87]

Eine Identifikation hypothetischer Imperative mit kategorischen kann sich nicht auf Kant berufen. Überdies hat, so meine ich, meine vorausgegangene Argumentation und Interpretation gezeigt, dass Korsgaards Behauptung falsch ist, dass nur unter Voraussetzung von Autonomie im eigentlichen Sinne ein »Sollen« hypothetischer Imperative möglich ist.

87 Ebd. 246; Hervorhebung dort.

3. Unbedingtes Sollen und die Begründung des Moralprinzips

Technische und pragmatische Normen sind Kant zufolge hypothetische Imperative (im strengen oder weiteren Sinne): zumindest tendenziell besagen sie die praktische Notwendigkeit von etwas, insofern oder weil man etwas anderes will.[1] Die Frage ist nun, ob alles Sollen in dieser Weise durch ein Wollen bedingt ist und es entsprechend nur bedingte praktische Notwendigkeit und somit nur relativ Gutes gibt. Im Falle einer positiven Antwort gäbe es keine eigenständige Sphäre moralischen Sollens, sondern die Moral ließe sich auf Klugheit reduzieren. Wie lässt sich aber die Frage beantworten, ob alle praktische Notwendigkeit nur bedingte praktische Notwendigkeit ist bzw. ob alles Sollen in bedingtem Sollen aufgeht oder nicht? Man könnte versuchen, in direkter Weise auf bestimmte *Inhalte* von Normen zu verweisen, die dem Anschein nach nicht Vorschriften der Klugheit darstellen, sagen wir, anderen zu helfen oder nicht zu lügen oder zu betrügen. Es ist aber leicht zu sehen, dass alle solche Normen durchaus Klugheitsvorschriften darstellen können. Denn wir können uns von ihrer Befolgung positive Folgen für uns erwarten, die bestimmte Einschränkungen aufzuwiegen vermögen. Die Normen können sich sozialen Regelungen verdanken, die mit formellen oder informellen Sanktionen verbunden sind, die einen motivieren, den Normen nicht zuwiderzuhandeln. Man mag sie als Gebote einer Gottheit verstehen, vor der man sich fürchtet oder auf deren Belohnung man im Falle von Wohlverhalten hofft, oder man mag im Wege der Erziehung eine innere Zensur ausgebildet haben, die es einem zumindest erschwert, die Normen zu übertreten.

3.1 Die Idee unbedingten Sollens

Man kann sich leicht klar machen, warum die Frage, ob es ein unbedingtes Sollen gibt oder nicht, nicht ohne weiteres durch den Bezug auf bestimmte Inhalte beantwortet werden kann. Die Analyse hypothetischer

1 *GMS* 7, 75 = IV, 441$_{9-11}$; 7, 79 = IV, 444$_{3-15}$.

Imperative hat gezeigt, dass Imperative nach Kant auf Urteilen eines handlungsfähigen Subjekts beruhen, dass zumindest für es selbst (das urteilende handlungsfähige Subjekt) die Notwendigkeit besteht, etwas zu tun oder zu lassen. Handlungsnormen lassen sich deshalb nicht ohne Rekurs auf die Gründe verstehen, die ein handlungsfähiges Subjekt hat, die Normen zu befolgen, und die Art der Handlungsnorm ist abhängig von der Art der Gründe, die ein handlungsfähiges Subjekt für ihre Befolgung hat. Es kann genau so viele Arten von Handlungsnormen geben wie es Arten von Gründen dafür gibt, dass für ein handlungsfähiges Subjekt die Notwendigkeit besteht, etwas zu tun oder zu lassen. Nun ist es möglich, dass Gleiches aus unterschiedlichen Arten von Gründen zu tun oder zu lassen notwendig ist. Entsprechend muss die Frage, ob es unbedingte praktische Notwendigkeit und somit ein unbedingtes Sollen gibt, von den Gründen her beantwortet werden, die möglicherweise für ein handlungsfähiges Subjekt bestehen.

Es wird deutlich, warum in Kants Konzeption der Moralphilosophie unvermeidlich eine interne Beziehung zwischen den »Motiven« eines Handelnden und der (sittlichen) Richtigkeit von Handlungen besteht. Allerdings kann diese Beziehung leicht missverstanden werden, wenn man Kants Konzeption vorschnell als »Gesinnungsethik« (im heute verbreiteten Verständnis) etikettiert. Dabei wird nämlich übersehen, dass der Rekurs auf die »Motive« zuallererst die Aufgabe hat, eine von dem »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit unabhängige Ebene der *Richtigkeit* von Handlungen aufzuweisen. Entsprechend dient auch die Idee des »guten Willens« in *Grundlegung I* in erster Linie dazu, den spezifischen Charakter moralisch *richtigen* Handelns zu etablieren. Die Idee des »guten Willens« weist auf die Eigenart und die Kriterien moralisch richtigen Handelns. Deshalb geht Kant in der *Grundlegung* von ihr aus. Keineswegs behauptet er aber, dass die sittliche Qualität der handelnden Personen von der Richtigkeit ihres Handelns einfach abgekoppelt werden könnte. Denn wenn das moralisch gute Handeln darin besteht, das moralisch Richtige deshalb zu tun, weil es das moralisch Richtige ist, dann setzt es die Kenntnis des moralisch Richtigen voraus.

Moralische Normen kann man also dadurch in den Blick zu bekommen versuchen, dass man in ihre Formulierung von vornherein Gründe aufnimmt bzw. »anvisiert«, die sie von Klugheitsnormen unterscheiden, also Normen formuliert wie die, völlig unabhängig von Gesichtspunkten eigenen Wohlergehens einem anderen zu helfen oder einen anderen nicht zu betrügen, weil es ihm zusteht, nicht betrogen zu werden. Aber was tun

wir, wenn wir auf solche Weise Normen zu formulieren oder zu bilden versuchen? Kant würde sagen, dass wir eine Idee bilden, den Vernunftbegriff unbedingten Sollens. Wir bilden die Idee, indem wir die Einschränkungen verneinen. So denken wir uns ein Sollen, das nicht bedingt ist; wir denken uns unbedingte praktische Notwendigkeit, nicht lediglich relativ Gutes, einen Imperativ, der nicht bloß hypothetisch gebietet. Dabei zeigt sich, wie wir im Folgenden näher sehen werden, dass wir in der Lage sind, über die bloße Verneinung hinauszukommen und das, was wir im Wege der Verneinung anvisieren, positiv zu bestimmen und entsprechend gehaltvolle Ideen zu entwickeln. Für das Verständnis von Kants Moralphilosophie ist es aber wichtig zu beachten, dass auch dadurch, dass wir solche positiven Ideen zu entwerfen vermögen, die Frage nicht beantwortet wird, ob alles Sollen bedingt ist oder nicht. Denn aus der Tatsache, dass wir uns ein unbedingtes Sollen zu *denken* vermögen, folgt noch nicht, dass es ein solches unbedingtes Sollen auch wirklich »*gibt*«. Es könnte sich vielmehr um ein *bloßes* Gedankending, um ein Hirngespinst handeln.

3.2 Der positive »Gehalt« der Idee unbedingten Sollens

Um aber genauer erfassen zu können, wovon es denn abhängt, ob das unbedingte Sollen ein bloßes Gedankending ist oder nicht, müssen wir näher in den Blick nehmen, was wir denken, wenn wir uns ein unbedingtes Sollen denken. Die Idee unbedingten Sollens besagt, so lässt sich in Absetzung von der Bestimmung hypothetischer Imperative formulieren, eine *nicht* durch ein (vorausgesetztes) Wollen bedingte, sondern unbedingte praktische Notwendigkeit, die zur Nötigung wird. Praktische Notwendigkeit meint aber die Notwendigkeit für (zumindest) ein handlungsfähiges Subjekt, etwas zu tun oder zu lassen. Da alles (intentionale) Handeln zielgerichtet und das Ziel dem Handeln insofern vorgeordnet ist, als es das Handeln begründet, führt die Idee unbedingter praktischer Notwendigkeit auf die Idee eines unbedingt notwendigen Zieles oder Zwecks und *insofern* auf unbedingt notwendige Handlungen, als ein unbedingt notwendiger Zweck bestimmte Handlungen notwendig macht. Nun kann ein unbedingt notwendiger Zweck nicht etwas sein, was allererst zu bewirken oder herzustellen wäre. Da nämlich der Zweck der Handlung vorgeordnet ist, muss ein unbedingt notwendiger Zweck ein solcher sein, dem nicht nur fallweise, in Abhängigkeit von kontingenten Voraussetzungen, sondern durchgängig im Handeln Rechnung getragen werden kann.

Entsprechend ist ein unbedingt notwendiger Zweck ein solcher, der für ein handlungsfähiges Wesen als unbedingt notwendiger Zweck, wie Kant sagt, »existiert«.[2]

Da wir uns einen Zweck zu denken suchen, der *unbedingt* notwendig ist, kann er nicht von einzelnen sinnlichen Bedürfnissen abhängen. Er kann aber auch nicht in dem »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit bestehen, und zwar schon allein deshalb nicht, weil wir mit der Idee unbedingter praktischer Notwendigkeit praktische Notwendigkeit »jenseits« von Gesichtspunkten der Klugheit zu denken versuchen. Überdies gilt: Wenn wir es nicht für von vornherein ausgeschlossen halten, dass es für uns praktisch notwendig sein kann, das Ziel unserer eigenen Glückseligkeit einzuschränken oder gar in bestimmten Fällen gänzlich zurückzustellen, dann sehen wir es auch nicht als unbedingt praktisch notwendig an, dem Ziel unserer eigenen Glückseligkeit in unserem Handeln durchgängig Rechnung zu tragen, und gehen zumindest implizit von der Existenz eines notwendigen Zweckes aus, der von dem »natürlichen Zweck« unserer eigenen Glückseligkeit verschieden ist.

Dies hat weitreichende Implikationen. Denn aufgrund der Vermittlung der Vernunft fungiert der Zweck der eigenen Glückseligkeit, wie wir gesehen haben, als Horizont oder Fluchtpunkt unseres Begehrens und der damit einhergehenden Bewertungen. Die Unterscheidung des unbedingt notwendigen Zwecks von dem »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit stellt jenen gänzlich außerhalb des Zusammenhangs eines auf Lust oder Unlust, Neigungen oder Abneigungen zurückgehenden Begehrens und somit außerhalb des Zusammenhangs der Sinnlichkeit handlungsfähiger Subjekte. Damit geht der Ausschluss eines bestimmten Typs praktischer Bewertungen einher. Kant unterscheidet zwischen subjektiven und objektiven praktischen Bewertungen, wobei er das Wertungsprädikat »(ist) gut« allein objektiven praktischen Bewertungen vorbehalten wissen will[3]. Subjektive Bewertungen beruhen auf den Annehmlichkeiten oder Unannehmlichkeiten, die ein handlungsfähiges Wesen mit bestimmten Gegenständen oder Umständen verbunden sieht. Entsprechend können die Bewertungen gemäß der Variabilität der »Gefühle« seitens eines Subjektes und den Unterschieden in den »Gefühlen« zwischen den Subjekten schwanken und ist die Frage, ob etwas überhaupt ein Wert zugesprochen wird, abhängig

2 Vgl. *GMS* 7, 59 = IV, 428$_{8}$; 7, 61 = IV, 429$_{3}$. Siehe auch die Unterscheidung zwischen einem zu »bewirkenden Zweck« und einem »selbständigen« Zweck, *GMS* 7, 71 = IV, 437$_{23–30}$.

3 Siehe vor allem *KpV* 7, 174–177 = V, 58$_{10}$–60$_{25}$.

von den kontingenten Gefühlslagen derer, die (praktischer) Lust- und Unlustempfindungen fähig sind.[4] Objektive (praktische) Bewertungen gehen dagegen mit praktischer Notwendigkeit einher. Was ein notwendiges Mittel für ein vorausgesetztes Ziel ist, ist für jeden, sofern oder weil er dieses Ziel hat, notwendigerweise in einem instrumentellen oder relativen Sinn gut. Ein unbedingt notwendiger Zweck würde dagegen etwas schlechterdings oder absolut Gutes darstellen. Sein Wert wäre nicht abhängig von irgendwelchen Zielsetzungen oder anderen Voraussetzungen seitens eines Handlungsfähigen, sondern stellte etwas dar, dem jeder Handlungsfähige im Sinne einer rationalen Nötigung unbedingtes Gutsein zuerkennen muss. Es ist etwas, das seinen Wert nicht den entsprechenden Urteilen allererst verdankt, sondern diese Urteile fordert.

Alle diese Hinsichten führen auf die Vernunft als Ursprung unbedingter praktischer Notwendigkeit und eines unbedingt notwendigen Zweckes. Die Rolle der Vernunft muss aber eine andere sein als im Fall der bedingten praktischen Notwendigkeit hypothetischer Imperative. Denn im Fall bedingter praktischer Notwendigkeit ist die Rolle der Vernunft, wie wir gesehen haben, gewissermaßen eine subsidiäre, die sich im Wesentlichen auf Konsistenzforderungen reduziert. Die Idee unbedingter praktischer Notwendigkeit weist der Vernunft dagegen eine originäre und »substanzielle« Rolle zu. Wir werden unvermeidlich auf das geführt, was bislang aus methodischen Gründen weitgehend auszuklammern versucht wurde, nämlich die Idee *genuin praktischer* oder, wie Kant sagt, *reiner praktischer Vernunft*, einer Vernunft also, die unabhängig von irgendwelchen sinnlichen Antrieben zwecksetzend und praktischer Wertungen fähig ist. Unbedingte praktische Notwendigkeit ist nur als ein genuines Gesetz praktischer Vernunft denkbar. Insofern Handlungsfähige ein solches Vernunftvermögen besitzen, sind sie durch das gleiche praktische Gesetz der Vernunft geeint. Als Vernunftgesetz kommt ihm strenge Allgemeinheit zu. Entsprechend ist ein unbedingt notwendiger Zweck ein Zweck, der für jedes vernünftige (genuin praktischer Vernunft fähige) Wesen existiert.

Die Idee eines unbedingt notwendigen Zweckes lässt sich gedanklich noch weiterführen. Wenn wir uns nämlich fragen, worin denn ein unbedingt notwendiger Zweck bestehen könnte bzw. was denn für ein vernünftiges handlungsfähiges Wesen als unbedingt notwendiger Zweck exis-

4 »Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein.« (*GMS* 7, 60 = IV, 428$_{11-14}$)

tiert, so kann die Antwort nur lauten: das genuin praktischer Vernunft fähige Wesen selbst und somit jedes genuin praktischer Vernunft fähige Wesen. *Reine praktische Vernunft muss notwendigerweise als selbstbezüglich gedacht werden.* Wenn wir uns um der Deutlichkeit willen gestatten, reine praktische Vernunft von vornherein wie etwas Selbstständiges zu behandeln, also gewissermaßen zu personalisieren, so können wir dies zugespitzt folgendermaßen ausdrücken: Als ein unbedingt notwendiger Zweck kann für reine praktische Vernunft nichts, was von ihr unabhängig wäre, sondern nur sie selbst existieren. Reine praktische Vernunft ist also Vernunft mit dem Vermögen, in ihren jeweiligen Zwecksetzungen dem unbedingt notwendigen Zweck, als der sie für sich selbst existiert, völlig aus sich heraus Rechnung zu tragen. Anknüpfend an die Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Wertungen lässt sich auch sagen: Reine praktische Vernunft stellt für sich notwendig einen unbedingten oder absoluten Wert dar und ist das Vermögen, diesem Wert in allen ihren Zwecksetzungen völlig aus sich heraus Rechnung zu tragen.

Diese Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft stellt meines Erachtens den Kern der Moralphilosophie Kants dar. Sie macht das aus, was Kant als »Autonomie« bezeichnet. Es empfiehlt sich aber, die Stilisierung reiner praktischer Vernunft zu etwas von vornherein Selbstständigen nicht fortzusetzen, sondern die Verbindung zum Ausgangspunkt der Überlegungen herzustellen. Auf die Frage, unter welchen Voraussetzungen wir davon ausgehen können, dass für uns unbedingte praktische Notwendigkeit besteht und was solche Notwendigkeit des Näheren besagen würde, lässt sich vor dem Hintergrund der vorausgegangenen Überlegungen antworten: Unbedingte praktische Notwendigkeit existiert für uns nur, wenn für uns ein unbedingt notwendiger Zweck existiert. Ein solcher Zweck kann für uns aber nur existieren, wenn wir selbst für uns aufgrund des Vermögens reiner praktischer Vernunft als notwendiger Zweck existieren und aufgrund dieses Vermögens in der Lage sind, diesem Zweck in all unseren Zwecksetzungen und Handlungen unabhängig von sinnlichen Antrieben Rechnung zu tragen. Da wir dies offensichtlich nicht selbstverständlich tun, erwächst mit Blick auf uns aus der Idee unbedingter praktischer Notwendigkeit die Idee unbedingten Sollens.[5]

---

5 Dass wir dies nicht selbstverständlich tun, ist aber unter Voraussetzung des Vermögens reiner praktischer Vernunft (im Unterschied zu bedingter praktischer Notwendigkeit, die Zielsetzungen voraussetzt, die auf einem sinnlichen Streben beruhen) gar nicht selbstverständlich. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Im Unterschied zu der bedingten praktischen Notwendigkeit hypothetischer Imperative erschöpft sich, wie zuvor schon angesprochen, die Rolle unseres Vernunftvermögens im Falle unbedingten Sollens nicht auf Konsistenzforderungen, sondern die Vernunft wird als aus sich heraus zwecksetzend gedacht. Solche Zwecksetzungen sind aber nicht Ausfluss oder Resultat einer regellosen Spontaneität, sondern erfolgen nach Maßgabe des unbedingt notwendigen Zwecks, als der ein vernünftiges handlungsfähiges Wesen aufgrund seines Vermögens reiner praktischer Vernunft für sich selbst existiert. Die Zwecksetzungen reiner praktischer Vernunft lassen sich also als ein Gesetz denken, das aus dem Gesetz hervorgeht, das reine praktische Vernunft für sich selbst ist. Sofern für ein handlungsfähiges Wesen der Anspruch unbedingten Sollens besteht, muss es sich auch als Urheber dieses Anspruchs verstehen, da der Anspruch aus der Kompetenz erwächst, aus sich heraus einem Gesetz zu folgen, das es für sich selbst ist.

Wenn ein handlungsfähiges Wesen davon auszugehen hat, dass es aufgrund des Vermögens reiner praktischer Vernunft für sich selbst als unbedingt notwendiger Zweck existiert, dann muss es ebenfalls davon ausgehen, dass auch jedes andere Wesen, welches das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzt, für es als unbedingt notwendiger Zweck existiert. Dies ist deshalb der Fall, weil das Vermögen reiner praktischer Vernunft als zureichender Grund dafür anzusehen ist, dass etwas bzw. jemand als ein unbedingt notwendiger Zweck existiert. Entsprechend muss man denken, dass jedes mit dem Vermögen reiner praktischer Vernunft begabte Wesen davon ausgehen muss, dass jedes andere so begabte Wesen (mit Kant gesprochen: jede andere »Person«) den gleichen unbedingten Wert, die gleiche »Würde« besitzt, wie es selbst. Die solchermaßen Handlungsfähigen sind daher als darin geeint zu denken, dass sie jeweils für sich selbst und wechselseitig füreinander als unbedingt notwendiger Zweck existieren. Sie stehen daher für und miteinander in einem systematischen Zusammenhang, der einen Maßstab für die Beurteilung der Angemessenheit von Zwecksetzungen und Handlungen bereitzustellen und alle angemessenen Zwecksetzungen und Handlungen zu ordnen und den Rang jedes Wertes zu bestimmen verspricht. Kant bezeichnet die Idee eines solchen systematischen Zusammenhangs als »Reich der Zwecke«.[6] Dieses stellt nicht nur einen Maßstab praktischer Beurteilung, sondern auch das Ideal eines Zustandes dar, in dem die normative Ordnung verwirklicht ist.

6 *GMS* 7, 72 f. = IV, 438$_{16}$–439$_{20}$.

Das oberste Prinzip der Moral stellt sich also als die Idee dar, dass handlungsfähige Personen ihrem eigenen unbedingten Wert und dem unbedingten Wert jeder anderen handlungsfähigen Person in ihrem Handeln stets Rechnung tragen und das heißt auch, dass sie alles nach dem ihm zukommenden Stellenwert behandeln. Wir werden noch sehen, dass auf diesem Prinzip auch Kants Einteilung der Moralphilosophie in Rechts- und Tugendlehre beruht. Die von Kant wieder und wieder betonte Unabhängigkeit der Vernunft von der »Materie« fremder Bestimmungsgründe darf nicht übersehen lassen, dass die »Form« der Selbstbestimmung der Vernunft keinen Gegensatz bildet zu dem »Gehalt« des unbedingt notwendigen Zweckes, der auf den absoluten Wert, die »Würde« handlungsfähiger Personen führt.

Dem mit der *Grundlegung* vertrauten Leser wird aufgefallen sein, dass ich die Idee unbedingter praktischer Notwendigkeit in einer Weise zu explizieren versucht habe, welche den Zusammenhang der Gesichtspunkte herausstellt, die den unterschiedlichen Formulierungen zugrunde liegen, die Kant dem Kategorischen Imperativ gibt. Und es scheint mir kein ganz unwesentliches Ergebnis zu sein, dass sich ein solcher Zusammenhang nachweisen lässt. Man könnte aber einwenden wollen, dass ich gegenüber Kant eine beträchtliche Verschiebung der Gewichte dadurch vorgenommen habe, dass ich die Idee des unbedingt notwendigen Zwecks zum Dreh- und Angelpunkt (des Prinzips) der Moralphilosophie mache. Sieht Kant diesen nicht vielmehr in dem formalen Gesichtspunkt der Allgemeinheit des Gesetzes, und ist die Rede vom notwendigen Zweck nicht lediglich ein Zugeständnis Kants an das zu erwartende Bedürfnis seiner Leser, die Abstraktheit des Gedankens zu mäßigen und die Idee des Gesetzes reiner praktischer Vernunft zu veranschaulichen? Schließlich hat Kant in der *Grundlegung* ausdrücklich betont, dass die moralische Beurteilung anhand der Grundformel des Kategorischen Imperativs vorzunehmen sei.[7]

Meines Erachtens gilt es aber zu unterscheiden zwischen Kants in der *Grundlegung* geäußerten Auffassung von der Methode der konkreten sittlichen Beurteilung anhand des Moralprinzips und dem Aufweis (des Ge-

7 »Man tut aber besser, wenn man in der sittlichen *Beurteilung* immer nach der strengen Methode verfährt, und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: *handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetz machen kann.* Will man aber dem sittlichen Gesetz zugleich *Eingang* verschaffen: so ist sehr nützlich, ein und eben dieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen, und sie dadurch, so viel sich tun läßt, der Anschauung zu nähern.« (*GMS* 7, 70 = IV, 436$_{28}$–437$_{4}$; Hervorhebungen dort).

halts) des Moralprinzips selbst. Auf die interne Verbindung zwischen der »Autonomie« und der mit dem unbedingt notwendigen Zweck zusammenhängenden Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft wurde schon hingewiesen. »Autonomie des Willens« ist aber, wie Kant herausstellt, das »oberste Prinzip der Sittlichkeit«.[8] Zudem wird die Rolle des notwendigen Zwecks als Dreh- und Angelpunkt von Kant in zwei Passagen der *Grundlegung* unmissverständlich hervorgehoben, die überraschenderweise bislang, soweit ich sehe, relativ wenig Beachtung gefunden haben:

»Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, *so würde in ihm, und nur in ihm allein*, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. praktischen Gesetzes, liegen.«[9]

»[...] wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.
Wenn es denn also ein oberstes Prinzip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann.«[10]

3.3 Die Begründung des Anspruchs unbedingten Sollens in »Grundlegung III«

Kant unterscheidet in der *Grundlegung* zwischen der Idee des Moralprinzips und seiner »Möglichkeit«. Die Moral ist einerseits eine Ebene der Beurteilung und eine Perspektive des Handelns, die wir uns *denken* können und die wir uns in bestimmter Hinsicht auch unvermeidlich denken. Da es ein bedingtes Sollen und bedingtes »Gutsein« *gibt*, werden wir auch dahin geführt, die Idee unbedingten Sollens und unbedingten Gutseins zu bilden. Dabei zeigt sich, dass wir mit diesen Ideen einen unbeliebigen Gehalt verbinden. Wenn es also ein Moralprinzip gibt, dann besteht es, so Kant, in dem von ihm herausgestellten praktischen Gesetz bzw. Kategorischen Imperativ. Dennoch könnte andererseits, wie Kant betont, die Mo-

8 Siehe *GMS* 7, 74 f. = IV, 440$^{14\,f.\,u.\,28-32}$.
9 *GMS* 7, 59 = IV, 428$_{3-6}$; die letzte Hervorhebung (»so würde in ihm, und nur in ihm allein«) dort nicht.
10 *GMS* 7, 60 = IV, 428$_{31}$–429$_{2}$; Hervorhebungen dort.

ral letztlich ein *bloßes* Gedankending, ein »Hirngespinst« sein.[11] Was aber würde dies bedeuten bzw. wann wäre dies der Fall? Für das Verständnis von Kants Argumentation in *Grundlegung III* hängt viel davon ab zu sehen, dass auf diese Frage *zwei* Antworten möglich sind. Die erste Antwort lautet: Die Moral ist ein Hirngespinst, wenn reine Vernunft nicht praktisch sein kann bzw. wenn diejenigen, welche die Idee unbedingten Sollens bilden, gar nicht das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzen. Die zweite Antwort lautet: Die Moral ist ein Hirngespinst, wenn für diejenigen, welche die Idee unbedingten Sollens bilden, diese Idee nicht notwendig praktisch relevant werden muss. Die Idee unbedingten Sollens ist zumindest dann notwendig praktisch relevant, wenn ein Wesen, das diese Idee zu bilden in der Lage ist, davon ausgehen muss, dass es in seinem Handeln dieser Idee stets Rechnung zu tragen hat und Rechnung tragen kann. Wir werden sehen, dass Kant zufolge dies dann erfüllt ist, wenn ein Wesen sich in seinem Handeln für »frei« *halten* muss[12].

---

11 Vgl. *GMS* 7, 80 = IV, 444$_{35}$–445$_{15}$; siehe auch 7, 51 = IV, 421$_{11\,f.}$; 7, 56 = IV, 425$_{7-11}$.

12 Dass Kant nicht dafür argumentiert, dass wir frei *sind*, sondern uns für frei *halten* müssen, hat Jürg Freudiger in seiner Interpretation von *Grundlegung III* klar erkannt. Siehe Jürg Freudiger, *Kants Begründung der praktischen Philosophie. Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«* = Berner Reihe philosophischer Schriften, Bd. 14, Bern: Verlag Paul Haupt 1993, 92–117. Trotz mancher Unterschiede besteht in wichtigen Punkten zwischen seiner und meiner Interpretation Übereinstimmung. Zu den Unterschieden gehört, dass Freudiger davon ausgeht, dass Kant bereits im 2. Paragraphen zeigt, dass *wir* uns für vernünftige, mit einem Willen begabte Wesen halten müssen, während ich der Auffassung bin, dass der Kern der im 3. Paragraphen einsetzenden eigentlichen Argumentation gerade darin besteht, dies (erst) zu zeigen. Entsprechend ergeben sich aus dieser Differenz Unterschiede im Verständnis der Gesamtstruktur der Argumentation von *Grundlegung III*. Ein weiterer Differenzpunkt ist wohl, dass Freudiger den Ausgangspunkt der Argumentation in einer Annahme, aber nicht in einer notwendigen Annahme zu erblicken scheint. So hält Freudiger als Ergebnis seiner Argumentation fest: »Das Argument hat nun nicht gezeigt, dass wir erkennen können, dass der kategorische Imperativ für uns gilt; aber immerhin wurde nachgewiesen, dass wir uns als durch ihn verpflichtet denken müssen, wobei ›müssen‹ hier lediglich die denkerische Konsequenz anspricht: Da sich das vernünftige Wesen einen Willen zuspricht, wäre es irrational, wenn es sich nicht als verpflichtet denken würde.« (p. 107) Ich werde herausstellen, dass Kant einen wichtigen Schritt weitergeht: Wir »müssen« uns auch schon als vernünftige, mit einem Willen begabte Wesen ansehen. Dieses »Müssen« ist selbst nicht wieder die »Konsequenz« einer letztlich kontingenten Annahme, sondern beruht auf einem notwendigen »reflexiven Urteil«. – Siehe aber auch p. 99. Die dort vorgestellte grundsätzliche Analyse Freudigers weist möglicherweise schon

Die Unterscheidung der beiden Antworten beruht auf der Unterscheidung eines Urteils der Form »*p*« von einem Urteil der Form »X ist logisch genötigt anzunehmen, dass *p*«.[13] Wenn ein Urteilender *weiß*, dass *p* falsch ist, dann kann er auch nicht logisch genötigt sein anzunehmen, daß *p*. Umgekehrt gilt, dass aus der Tatsache, dass jemand zu einer entsprechenden Annahme logisch genötigt ist, nicht schon die Wahrheit von *p* folgt. Für unsere Frage, ob bzw. wann die Idee unbedingten Sollens ein bloßes Gedankending ist, hat dies folgende Relevanz. Hinge die Antwort auf diese Frage allein von der (theoretischen) Entscheidung der Frage ab, ob es reine praktische Vernunft *gibt* bzw. ob wir reine praktische Vernunft *tatsächlich besitzen*, dann müssten wir nach den Ergebnissen der *Kritik der reinen Vernunft* von vornherein einräumen, dass wir die Frage prinzipiell nicht (weder in die eine noch in die andere Richtung) beantworten können. Entsprechend unternimmt Kant in *Grundlegung III* nicht einmal den Ansatz eines Versuches, *diese* Frage zu beantworten. Dies eröffnet aber Chancen für die zweite Antwortmöglichkeit. Dass von einer Vielzahl von Interpreten nicht gesehen wird, dass Kant nicht im mindesten den Versuch unternimmt, die Frage zu beantworten, ob es reine praktische Vernunft (im erläuterten Sinn) gibt, hängt wohl damit zusammen, dass die angesprochene zweite Antwortmöglichkeit entweder gar nicht oder in ihrer Eigenart oder Relevanz nicht ausreichend in den Blick kommt, obwohl Kant sie, wie noch näher zu zeigen sein wird, ausdrücklich heraus-

---

in diese Richtung und ginge somit über das hinaus, was Freudiger später als Ergebnis festhält.

13 Alan Gewirth unterscheidet zwischen *assertorischen* und *dialektischen* Urteilen, wobei er letztere noch einmal in *dialektisch kontingente* und *dialektisch notwendige* Urteile einteilt. Ein assertorisches Urteil hat die Form »*p*«, ein dialektisches Urteil die Form »X ist der Meinung (glaubt, anerkennt), dass *p*« und ein dialektisch notwendiges Urteil die Form »X ist logisch genötigt zu meinen (glauben, anzuerkennen), dass *p*«. Siehe Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago: University of Chicago Press 1978, 42–47 u. 152. Siehe auch Klaus Steigleder, *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*, Freiburg/München: Alber Verlag 1999, 31–34. Meine These ist, dass Kant diese Unterscheidungen in *Grundlegung III* der Sache nach, wenn auch nicht terminologisch, trifft und für seine Argumentation nutzt. Eine erste Anregung in diese Richtung erhielt ich 1997 von Deryck Beyleveld im Rahmen einer privaten Diskussion über das Verhältnis von *Grundlegung III* und der *Kritik der praktischen Vernunft* am Rande einer Tagung. Für Beylevelds eigene Interpretation von *Grundlegung III* siehe jetzt: Deryck Beyleveld, Gewirth and Kant on Justifying the Supreme Principle of Morality, in: Michael Boylan (ed.), *Gewirth. Critical Essays on Action, Rationality, and Community*, Lanham: Rowman & Littlefield 1999, 97–117.

stellt und verfolgt. Dies bedeutet aber, dass Aufgabenstellung und Methode der Argumentation nicht erfasst werden können, so dass namhafte Interpreten sich gezwungen sehen, *Grundlegung III* zu einem der »schwierigsten Texte«, die Kant »je geschrieben hat«[14] oder zu »one of the most enigmatic of the Kantian texts«[15] zu erklären.

Ein weiterer Grund für das offensichtliche Unbehagen, das viele Interpreten *Grundlegung III* entgegenbringen, liegt in einer vorausliegenden systematischen Überzeugung. Kant schickt sich in *Grundlegung III* an, ein Moralprinzip zu begründen. Nun gelten nicht nur Begründungsvorhaben allgemein als zumindest suspekt. Man scheint sich auch leicht klar machen zu können, dass die Begründung eines Moralprinzips ein von vornherein aussichtsloses Unterfangen ist. Denn das, was (deduktiv) zur Begründung herangezogen werden könnte, hat entweder einen normativen oder einen nicht-normativen Status. Ist es normativ, dann wäre es selbst das gesuchte Moralprinzip und die Frage seiner Begründung nur verschoben. Ist es aber nicht-normativ, so scheint es bei Strafe eines Sein-Sollen Fehlschlusses gar nicht zur Begründung herangezogen werden zu können.[16] Es scheint also, dass Kants Begründungsversuch falsch sein *muss*.

---

14 Dieter Henrich, Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹, in: Alexander Schwann (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 55–112, 100.

15 Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom,* Cambridge: Cambridge University Press 1990, 214.

16 Siehe Herbert J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson 5th ed. 1965, 244: »Even in Kant's sense of a ›justification‹, we cannot justify morality by anything other than itself: there can be no higher principle in the functioning of a rational agent than the principle of morality.« Karl-Heinz Ilting, Der naturalistische Fehlschluß bei Kant, in: Manfred Riedel (Hg.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg: Rombach, 1972, 113–130: »Was Kant zurückweist, ist demnach eine Begründung der Ethik auf empirische Seinssätze zugunsten einer Begründung auf Seinssätze der rationalistischen Metaphysik. Und darin besteht sein naturalistischer Fehlschluß. Kants metaethische Bemühungen gehen in die Irre und enden in einer Metaphysik der Sitten, die deutlich ihren Ursprung aus einem säkularisierten christlichen Platonismus erkennen läßt.«(p. 124) Für eine gute Charakterisierung des Begründungsproblems siehe Lewis White Beck, The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics, in: ders., *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis: Bobbs-Merrill 1965, 200–214. Siehe auch Gewirth, *Reason and Morality*, a. a. O. 12–16, bes. 15 f. Gewirth macht auch darauf aufmerksam, dass der Versuch einer induktiven Begründung eines Moralprinzips notwendig zirkulär ausfallen muss, da die

Dies stünde tatsächlich von vornherein fest, wenn keine Alternative zu einer semantisch-deduktiven Begründung von (sprachlich wohlgeformten) Sätzen durch Sätze bestünde. Doch haben wir schon im Zusammenhang der Begründung des Sollensanspruchs hypothetischer Imperative gesehen, dass Kant nicht von semantischen Beziehungen zwischen sprachlich gefassten Sätzen, sondern von Urteilen ausgeht, und sich eines *reflexiven* Argumentes bedient. Ein ebensolcher Argumentationstyp zeichnet sich aber auch bei der zuvor angesprochenen zweiten Antwortmöglichkeit ab.

3.3.1 Der Zusammenhang von Freiheit und Autonomie

Im Zentrum der Argumentation von *Grundlegung III* steht die Idee der Freiheit bzw. das Vermögen reiner praktischer Vernunft. Kant will die Gültigkeit des praktischen Gesetzes bzw. des Kategorischen Imperativs dadurch sichern, dass er zeigt, dass die Idee der Freiheit kein bloßes Gedankending ist. Stellen wir der Einfachheit halber die Unterscheidung der beiden Antwortmöglichkeiten noch zurück und lassen wir für den Moment außer Acht, dass wir nach Kant die Wirklichkeit der Freiheit oder ihre Nichtexistenz niemals (theoretisch) erweisen können. Wir können uns dann vielleicht leichter oder unbefangener klar machen, dass, wenn jemand Freiheit *besitzt*, für diesen das praktische Gesetz und (sofern es sich um ein endliches, unter sinnlichen Einflüssen stehendes Wesen handelt) der Kategorische Imperativ Gültigkeit hat. Dies ist deshalb der Fall, weil die Freiheit als Autonomie zu verstehen ist. Es ist dieser Punkt, den Kant zu Beginn von *Grundlegung III* in Vorbereitung seiner Argumentation herausstellt. Er bedeutet gewissermaßen eine Umkehr der Perspektive. Hatte zuvor die Idee unbedingten Sollens auf die (Idee der) Autonomie reiner praktischer Vernunft geführt, so geht es nun darum herauszustellen, dass die Freiheit (eines Handlungsfähigen) notwendig als Autonomie zu verstehen ist und somit auf das oberste Prinzip der Moral führt. Der Zusammenhang zwischen Freiheit und Autonomie lässt sich folgendermaßen verdeutlichen. Wir entwickeln den Begriff der Freiheit zunächst negativ als die (streng verstandene) Unabhängigkeit eines handlungsfähigen Wesens von Bestimmungsgründen, die aus der Sinnlichkeit herrühren. Da Handlungen Zielsetzungen beinhalten, diese als Zielsetzungen des han-

---

Entscheidung, welche der Fakten oder Gesichtspunkte als relevant für die Begründung heranzuziehen sind, das Moralprinzip implizit schon voraussetzt.

delnden Subjekts verstanden werden müssen, das sich aus Gründen dazu bestimmt, die entsprechenden Zielsetzungen handelnd zu realisieren, und diese Gründe wegen der vorausgesetzten Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben auf der Vernunft des handelnden Subjekts beruhen müssen, Vernunftgründe aber durch Notwendigkeit gekennzeichnet sind, führt die negativ, aber streng verstandene Freiheit eines handlungsfähigen Subjekts zumindest auf dessen Kompetenz, sich notwendige Zwecke setzen und diesen folgen zu können und somit auf die *Autonomie* reiner praktischer Vernunft im oben erläuterten Sinne. Kant verleiht diesem Gedanken zu Beginn von *Grundlegung III* dadurch Ausdruck, dass er den Willen als »eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind«[17] bestimmt und dann herausstellt, dass der negative Begriff von Freiheit im Sinne einer Unabhängigkeit von fremden Ursachen insofern die positive Bestimmung dieser Freiheit als Autonomie erforderlich macht, als »der Begriff einer Kausalität den von *Gesetzen* bei sich führt«.[18] Auf den ersten Blick mag dies wie eine wenig überzeugende Anleihe bei der Kategorie der Kausalität und ihrer Rolle im Rahmen der notwendigen Bedingungen von Erfahrungserkenntnis erscheinen. Der gesetzmäßige Zusammenhang von Ursache und Wirkung scheint den schematisierten Verstandesbegriff vorauszusetzen, was jedoch gerade dann, wenn von allen »sinnlichen« Bedingungen abgesehen werden soll, nicht vorausgesetzt werden kann. Kants Argumentation stellt sich aber in einem anderen und, wie ich meine, sehr viel günstigeren Licht dar, wenn wir davon ausgehen, dass, zugespitzt formuliert, die Einsicht in einen näher herauszustellenden »gesetzmäßigen« Zusammenhang bereits der Entscheidung (mit) zugrunde liegt, den Willen überhaupt als eine »Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind« anzusprechen. Kant unterstellt dann nicht einfach unbesehen ein Äquivalent naturgesetzlicher Ursache-Wirkungsbeziehungen für den als eine »Art von Kausalität« charakterisierten Willen, sondern die Einsicht in die »Regelhaftigkeit« der Willensbestimmung handlungsfähiger Subjekte stellt die Rechtfertigung dafür bereit, den Willen allererst als eine »Art von Kausalität« zu charakterisieren. Eine solche Einsicht würde aber gerade auf jenen Gesichtspunkten und Gründen beruhen, die ich zuvor angeführt habe. Ich verstehe deren Explikation also als Interpretation von Kants Argumentation zu Beginn von *Grundlegung III*.[19]

---

17 *GMS* 7, 81 = IV, 446 7 f..

18 *GMS* 7, 81 = IV, 446 15 f.; Hervorhebung dort.

19 Kant stellt den Unterschied zwischen einem von vornherein praktischen Sinn von Kausalität und der Verwendung der Kategorie der Kausalität im Zusammen-

Als Ergebnis ist zunächst festzuhalten, dass, wenn die Freiheit eines Wesens in seiner Handlungsfähigkeit feststeht, auch das Vermögen reiner praktischer Vernunft in ihrer Autonomie feststeht und folglich die Gültigkeit des praktischen Gesetzes für dieses Wesen. »Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs.«[20] Da aber die Freiheit des Willens eben nicht einfach als gegeben behauptet und insofern vorausgesetzt werden kann, ist jedes Urteil, das die Gültigkeit des praktischen Gesetzes bzw. des Kategorischen Imperativs für ein Wesen behauptet, eben kein analytisches Urteil, sondern (dem Anspruch nach) ein synthetisches Urteil a priori, dessen Berechtigung deshalb allererst auszuweisen ist. Da auch der negative Begriff der Freiheit streng zu verstehen ist und da es um eine notwendige Beziehung zwischen Freiheit und Autonomie geht, ist es völlig ausgeschlossen, dass wir uns zur Sicherung der Freiheit auf unsere Erfahrung berufen könnten.

»Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben.«[21]

Auch wenn es sich nicht beweisen lässt, darf man wohl annehmen, dass Kant bei den hier angesprochenen unzureichenden Gründen auch seine eigenen Ausführungen zur »praktischen Freiheit« in der *Kritik der reinen Vernunft* vor Augen standen:

»Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; [...].«[22]

Wie aber lässt sich der Anspruch eines synthetisch-praktischen Satzes a priori sichern? Verleihen wir diesem Problem zum besseren Verständnis

---

hang der Erfahrungserkenntnis in der *Kritik der praktischen Vernunft* ausdrücklich heraus. Dies ist dort deshalb erforderlich, weil er in der *Kritik der praktischen Vernunft*, anders als in der *Grundlegung*, argumentiert, dass sich die praktische *Realität* der Idee der Freiheit sichern lässt, ohne dass dies eine Einsicht in Freiheit ermöglichen oder erfordern würde und ohne deshalb dazu auf den (durch die *Kritik der reinen Vernunft* ausgeschlossenen) theoretischen Gebrauch der Kategorie der Kausalität jenseits der Erfahrung angewiesen zu sein.

20 *GMS* 7, 82 = IV, 447$_{8-10}$.

21 *GMS* 7, 82 = IV, 447$_{28-30}$.

22 *KrV* B830/A802.

der Argumentation in *Grundlegung III* dadurch Ausdruck, dass wir es aus unserer Sicht als handlungsfähige Wesen artikulieren und in dieser Perspektive in einigen Punkten nochmals rekapitulieren.

3.3.2 Rekapitulation der Problemstellung. Kants Lösungsansatz

Kant unterscheidet zwischen der Frage nach dem Gehalt des Moralprinzips und der Frage nach der Gültigkeit des Moralprinzips. Der Gehalt des Moralprinzips besteht, wie gezeigt, in der Idee unbedingter praktischer Notwendigkeit. Gültig ist das Moralprinzip dagegen für uns nur, wenn für uns tatsächlich die unbedingte praktische Notwendigkeit besteht, dem Moralprinzip zu folgen. Es geht also bei der Frage nach der Gültigkeit des Moralprinzips gewissermaßen um die Frage nach der Handlungsrelevanz unserer Idee. Kant verleiht dieser Frage in der *Grundlegung* folgendermaßen Ausdruck: »Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen?«[23] Nun mag man auf diese Frage antworten wollen: Weil ich das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitze und ich mir deshalb wie auch jedem anderen Wesen, das dieses Vermögen besitzt, einen unbedingten Wert zusprechen muss, dem es in allem Handeln Rechnung zu tragen gilt. An dieser Antwort ist Kant zufolge richtig, dass unter der Voraussetzung des Vermögens reiner praktischer Vernunft für mich und jeden anderen, der dieses Vermögen besitzt, tatsächlich die unbedingte Notwendigkeit besteht, diesem Vermögen handelnd Rechnung zu tragen, und entsprechend das Moralprinzip gilt.[24] Pro-

23 *GMS* 7, 84 = IV, 449$_{11-13}$.

24 Überraschenderweise berücksichtigt Karl Ameriks (»Kant's Deduction of Freedom and Morality«, in: *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), 53–79) in seiner Interpretation von *Grundlegung III* nicht, dass Kant gleich zu Beginn den Zusammenhang zwischen Freiheit und Autonomie und somit zum moralischen Gesetz herausgestellt hat. Dies führt Ameriks nicht nur dazu, Kants Ausgehen von einem solchen Zusammenhang (ohne Diskussion des Arguments) als »insufficiently justified« anzusprechen (p. 54), sondern auch eine von vornherein unplausible Struktur der Argumentation in *Grundlegung III* anzunehmen. Kant wolle zunächst zeigen, dass wir transzendental frei *sind* (»argument *to* freedom«) und dann in einem zweiten Schritt zeigen, dass der Kategorische Imperativ für uns Gültigkeit besitzt (»argument *from* freedom«) (p. 61, siehe auch 67). Nun wäre für Kant unter Voraussetzung des ersten Schrittes der zweite überflüssig. Kants Argumentation in *Grundlegung III* hat aber auch nicht den ersten Schritt zum Ziel.

blematisch an der Antwort ist dagegen, was mich zu der Annahme berechtigt, dass ich das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitze.

Die Frage nach der »Realität« des Vermögens reiner praktischer Vernunft ist also das, worauf die Frage nach der Gültigkeit des Moralprinzips letztlich hinauszulaufen scheint. Die Aussichten, Moral zu begründen, mögen sich deshalb als verzweifelt darstellen. Wenn nämlich die Moralbegründung von dem Beweis der »Realität« des Vermögens reiner praktischer Vernunft und also einem Freiheitsbeweis abhängt, dann ist, zumindest nach den Prämissen der *Kritik der reinen Vernunft*, eine Moralbegründung schlechterdings nicht zu leisten. Denn es ist eines der Resultate der *Kritik der reinen Vernunft*, dass ein Freiheitsbeweis (ebenso wie der Beweis des Gegenteils) schlechterdings unmöglich ist. Kant legt aber in *Grundlegung III* dar, dass die Latte für den Erweis der Gültigkeit des Moralprinzips nicht ganz so hoch gelegt werden muss, wie es zunächst scheinen mag:

»Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.«[25]

Kants These ist also, dass es, um die Gültigkeit des Moralprinzips für einen Adressaten zu erweisen, nicht notwendig ist zu zeigen, dass der Betreffende (tatsächlich) frei *ist*, sondern es schon ausreicht zu zeigen, dass er sich in seinem Handeln für frei *halten* muss.[26] Denn wenn jemand zu einer solchen Auffassung genötigt ist, dann ist er auch genötigt anzuerkennen, was eine solche Auffassung impliziert. Da, wie Kant zu Beginn von *Grundlegung III* dargelegt hat, Freiheit gleichbedeutend ist mit Autonomie bzw. dem Vermögen reiner praktischer Vernunft, und da dieses Vermögen wiederum einen unbedingten Wert begründet, dem es im Handeln stets Rechnung zu tragen gilt, muss jeder, der sich für frei hält, auch

25 *GMS* 7, 83 = IV, 448₄₋₉; Hervorhebung dort.

26 Ameriks (a. a. O. 61) behauptet dagegen: »He [Kant, K.S.] means at first only to explain that if it can be shown that because of some a priori quality beings must act ›under the Idea of freedom‹, then it can be asserted that they are free.« Dies hieße aber nicht nur (i) Kant einen eklatanten Fehlschluss zu unterstellen, es würde (ii) auch wesentlichen Grundlagen der Philosophie Kants widersprechen (der Unterscheidung zwischen [bloßer] Idee und [deren] Realität), und es widerspricht (iii) auch dem, was Kant in der Anmerkung zum 2. Paragraphen von *Grundlegung III* ausdrücklich betont, siehe *GMS* 7, 83 = IV, 448₂₈₋₃₅. (Diese Anmerkung zitiere ich unten in der Anm. 38).

davon ausgehen, dass für ihn die Notwendigkeit besteht, dem unbedingten Wert reiner praktischer Vernunft in seinem Handeln stets Rechnung zu tragen. Er muss also für sich die gleiche unbedingte praktische Notwendigkeit oder Verbindlichkeit anerkennen wie im Falle erwiesener Freiheit. Dagegen mag man einwenden wollen, dass auf diesem Wege zwar die Notwendigkeit der Anerkenntnis des Moralprinzips dargetan werden kann, nicht aber die Kompetenz, dem Moralprinzip tatsächlich Folge zu leisten. Das Argument kann nicht ausschließen, dass jemand sich für vermögend hält, der Würde der Personen als solcher Rechnung zu tragen, obwohl er es in Wahrheit gar nicht ist. Nun wird man einräumen müssen, dass dies nicht ausgeschlossen werden kann, wenn Freiheit sich nicht beweisen lässt. Doch fragt sich sogleich, was daraus folgt und inwiefern dies einen Einwand darstellt. Denn falls es zutrifft, dass die Notwendigkeit für jemanden besteht, sich für frei zu halten, dann wird die Tatsache, dass nicht ausgeschlossen werden kann, dass der Betreffende tatsächlich nicht frei ist, an der Notwendigkeit der Überzeugung nichts ändern können. Angesichts der Gründe, welche die Annahme notwendig machen, muss sich der Verweis darauf, dass die Annahme kein gesichertes theoretisches Wissen darstellt und entsprechend nicht ausgeschlossen werden kann, dass sie falsch ist, als rein hypothetisch und irrelevant darstellen. Dies gilt umso mehr, als es, jedenfalls nach dem Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft*, vollkommen ausgeschlossen ist, dass irgendetwas die Falschheit der Annahme bzw. die Wahrheit der erwogenen Möglichkeit wirklich nahe zu legen vermöchte.[27]

Es gilt zu unterscheiden zwischen der (bloßen) Annahme, dass man frei ist, und der Notwendigkeit der Annahme, dass man frei ist. Die »Implikationen« der Annahme sind in beiden Fällen gleich, nicht aber ihr Status. Denn wenn eine Annahme bloß versuchsweise gemacht wird, dann teilt sich dieser Status auch an die »Implikationen« der Annahme mit. Wenn die Annahme, dass für mich eine unbedingte praktische Notwendigkeit

27 Es ist deshalb überraschend, wenn Brandt fragt: »Was aber folgt, wenn der praktische Philosoph erfährt, daß ein theoretischer Determinismusbeweis gelungen ist?« Siehe Reinhard Brandt, Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Hariolf Oberer/Gerhard Seel (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1988, 169–191, 185. Denn der Philosoph könnte sich Kant zufolge von vornherein sicher sein, dass ein solcher Anspruch zu Unrecht besteht. Auch trifft es nicht zu, dass, wie Brandt sagt, »die praktische Vernunft« im 5. Paragraphen von *Grundlegung III* »die Widerlegung des Determinismus« fordert. (ebd.) Der Nachweis, dass Freiheit nicht von vornherein (logisch) unmöglich sein muss, ist nach Kant keine Widerlegung des Determinismus.

besteht, nur unter Voraussetzung der versuchsweise gemachten Annahme gültig ist, dass ich frei bin, mich aber nichts daran hindert, eine versuchsweise gemachte Annahme wieder fallen zu lassen, ist das Fundament und somit der Status der Annahme, dass für mich eine unbedingte praktische Notwendigkeit besteht, erkennbar schwach. Anders verhält es sich, wenn es notwendig ist, die Annahme zu machen, dass man frei ist. Allerdings erhebt sich sogleich die Frage, in welchem Sinne hier eine »Notwendigkeit« besteht. Kants Behauptung ist, dass *unter Voraussetzung* der Existenz bestimmter Wesen *für* diese Wesen *als solche* die Notwendigkeit besteht, die Annahme zu machen. Nehmen wir an, es gibt vernünftige (vernunftbegabte) Wesen. Unter dieser Voraussetzung wäre *für* ein solches Wesen das Urteil »Ich bin ein vernünftiges (vernunftbegabtes) Wesen« nicht einfach eine Annahme, die zu machen oder nicht zu machen in sein Belieben gestellt ist. Denn wollte es das Urteil bestreiten, würde es sich in einen Selbstwiderspruch verwickeln. Falls dies aber zutrifft, wäre das Urteil für das urteilende Subjekt ein logisch notwendiges Urteil. Falls nun dieses Urteil das urteilende Subjekt zu weiteren Urteilen nötigt, etwa zu dem Urteil, dass es sich für frei halten muss, so hätte diese Annahme an dem Status der Unbeliebigkeit des Ausgangsurteils teil. Ausgangspunkt wäre also ein Urteil, das für einen Urteilenden keine beliebige, sondern eine logisch notwendige Annahme darstellt.

Gegen die hier skizzierte Argumentationsstrategie lassen sich aber, so könnte man meinen, schwerwiegende Einwände geltend machen. Die Problematik des Ausgangspunktes scheint sich am einfachsten dadurch aufzeigen zu lassen, dass man nicht von einem vernünftigen, sondern von einem mit dem Vermögen der Freiheit ausgestatteten Wesen ausgeht und entsprechend das Urteil wählt »Ich bin frei.« Falls ein solches Wesen das Urteil bestreitet, kann doch von einem Selbstwiderspruch ernsthaft nur dann die Rede sein, wenn es um seine Freiheit weiß. Nun können wir uns zwar Wesen denken, die frei sind, aber wir können nicht wissen, dass es auch nur ein einziges freies Wesen und somit überhaupt Freiheit gibt. Überdies sind wir unvermögend, Freiheit, falls es sie denn gibt, zu begreifen. Wir haben deshalb nur eine unvollkommene Vorstellung von dem, was wir uns denken, wenn wir uns ein freies Wesens denken und müssen deshalb zumindest sehr zurückhaltend sein, wenn wir herausstellen wollen, zu welchen Urteilen ein solches Wesen genötigt ist.

Es ist aber festzuhalten, dass der Einwand nicht bestreitet, dass es für ein Wesen, das um das Vermögen seiner Freiheit weiß, inkonsistent wäre, das Vermögen seiner Freiheit zu bestreiten, und dass Annahmen, die das Wesen unter Voraussetzung seiner Freiheit machen müsste, für dieses Wesen

den Status unbeliebiger Annahmen hätten. Daher ist zu fragen, ob für uns die Idee eines vernünftigen Wesens ebenso im Dunkeln liegt wie die Idee eines freien Wesens und ob wir nicht zu der Annahme berechtigt sind, dass unter der Voraussetzung der Existenz vernünftiger Wesen diesen ihre Vernünftigkeit gewissermaßen »durchsichtig« sein muss. Nun mag es kontrovers sein, wie Vernünftigkeit genauer zu bestimmen ist, doch reicht es in unserem Zusammenhang aus, bestimmte Mindestmerkmale zu benennen, die wir als erfüllt ansehen wollen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig denken. Folgende Merkmale seien (mit Blick auf Kant) vorgeschlagen: Selbstbewusstsein, das Vermögen zu urteilen, das Vermögen zu schließen und das Vermögen, Ideen zu bilden, d. h. Begriffe, die weder der Erfahrung entnommen sind noch zu den Bedingungen möglicher Erfahrung zählen, vereinfacht gesagt: Begriffe, die schlechterdings über Erfahrung hinausgehen. Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu müssen, ist es wohl unter Voraussetzung dieser Bestimmungen nicht gewagt anzunehmen, dass ein vernünftiges Wesen sich als vernünftiges Wesen versteht und dass umgekehrt das Selbstverständnis eines Wesens als vernünftiges Wesen dieses (auch für sich) als vernünftiges Wesen ausweist wie überhaupt schon die bloße Tatsache, dass es über so etwas wie ein Selbstverständnis verfügt. Entsprechend muss auch die Selbstthematisierung in einem Urteil als Ausdruck von Vernünftigkeit verstanden werden. All dies weist darauf hin, dass es für ein vernünftiges Wesen selbstwidersprüchlich wäre, das Urteil zu bestreiten, dass es vernünftig ist. Denn, indem es dies bestreitet, würde es urteilen, über sich selbst urteilen und sich, sofern es sich dabei um eine Idee handelt, der Idee der Vernünftigkeit bedienen. Entsprechend haben wir uns mit einem vernünftigen Wesen ein Wesen gedacht, für welches das Urteil »Ich bin ein vernünftiges Wesen« in dem Sinne ein logisch notwendiges Urteil ist, als es dieses Urteil nicht ohne Selbstwiderspruch bestreiten kann. Falls gezeigt werden kann, dass ein Wesen, das dieses Urteil trifft, auch genötigt ist, sich für frei zu halten, so ist gezeigt, dass auch dieses letzte Urteil *für* das Wesen den Status eines logisch notwendigen Urteils hat.

Es ging mir zunächst darum, die Struktur eines Arguments zu verdeutlichen, dessen sich Kant meines Erachtens in *Grundlegung III* bedient. Tatsächlich verwendet Kant für seine Argumentation aber einen anderen Ausgangspunkt.

»Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle.«[28]

28 *GMS* 7, 83 = IV, 448$_{9-11}$.

Der Ausgangspunkt ist also nicht das Urteil »Ich bin ein vernünftiges (vernunftbegabtes) Wesen«, sondern (1) »Ich bin ein vernünftiges (vernunftbegabtes) Wesen, das einen Willen hat.« Kant gibt nun die folgende Begründung für seine Behauptung:

»Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d.i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdenn würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden; d.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein, und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.«[29]

Kants Argumentation bestätigt die Unterscheidung, die im ersten Kapitel getroffen wurde, nämlich die Unterscheidung zwischen *praktischer Vernunft* und *reiner praktischer Vernunft*. Würde von vornherein gelten »Wille = praktische Vernunft = reine praktische Vernunft«, dann wäre die ganze Argumentation überflüssig. Wohl aber setzt Kant hier »Wille« mit »praktischer Vernunft« gleich. Ein vernünftiges Wesen, das einen Willen hat, ist, wie oben gezeigt wurde, ein Wesen, das aus Gründen sich Ziele (Maximen) setzen und diese handelnd verfolgen kann. Das Bewusstsein eines solchen Vermögens garantiert noch nicht Freiheit im Sinne genuiner oder reiner praktischer Vernunft, da nicht ausgeschlossen werden kann, dass die Zwecksetzungen sich letztlich der Sinnlichkeit verdanken und der Vernunft lediglich die subsidiäre Rolle zukommt, die »Interessen der Neigung« zu moderieren oder zu »verwalten«. Kant hält daran fest, dass diese Möglichkeit besteht, aber er versucht zu zeigen, dass ein vernünftiges Wesen, »das einen Willen hat«, von dieser Möglichkeit in seinem Handeln nicht ausgehen kann, sondern vielmehr notwendigerweise »unter der Idee der Freiheit« handeln, sich für frei halten muss. Der Grund dafür ist, dass ein vernunftbegabtes handlungsfähiges Subjekt seine Maximen als (praktische) *Urteile* verstehen muss, die es selbst trifft oder getroffen hat, deren Urheber es also ist. Es kann nicht annehmen, dass »es in ihm« urteilt, sondern es muss sich als Subjekt seiner Urteile verstehen. Bezogen auf praktische Urteile bedeutet dies, dass ein vernünftiges handlungsfähiges Subjekt davon ausgehen muss, dass seine Zielsetzungen auf seinen Entscheidungen und den diese leitenden oder tragenden Gründen beru-

29 *GMS* 7, 83 = IV, 448$_{11-22}$.

hen. Dies heißt aber, dass es davon ausgehen muss, dass es sich zu sinnlichen Antrieben verhalten kann und von diesen nicht »bestimmt« wird. Solche Unabhängigkeit »von fremden [...] bestimmenden« Ursachen führt aber, wie Kant zu Beginn von *Grundlegung III* dargelegt hat, auf den Begriff der Freiheit und zwar zunächst im negativen und dann im positiven Sinne. Entsprechend gilt, »daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle.«

Wenn dies aber Kants Argumentation ist, dann stellt sich die Frage, warum er sich mit ihr nicht zufrieden gibt und durch sie die Deduktion des Kategorischen Imperativs noch nicht geleistet sieht. Nach eigenem Bekunden sieht Kant in ihr nur eine »Vorbereitung«[30] für die eigentliche Argumentation. Er will zeigen, dass diese kein von vornherein aussichtsloses Beweisziel hat. Doch warum sollten wir das, was Kant von »jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat« zeigt, nicht sogleich auf uns anwenden? Schließlich haben wir doch allen Grund, uns selbst als ein solches vernünftiges Wesen zu verstehen.

Kant stellt dies in der weiteren Argumentation auch heraus. Es gilt aber die Struktur des zuvor betrachteten Arguments zu beachten. Ich habe nahegelegt, dass sich das von Kant im 2. Paragraphen (Unterkapitel) von *Grundlegung III* vorgetragene Argument als eine Sequenz von notwendigen Urteilen darstellen lässt, das von dem Urteil den Ausgang nimmt: (1) »Ich bin ein vernünftiges (vernunftbegabtes) Wesen, das einen Willen hat.« Dieses Urteil ist ein notwendiges Urteil *für* jedes vernünftige (vernunftbegabte) Wesen, das einen Willen hat. Ein solches Wesen ist aber *zunächst* nur etwas, das wir uns *denken*. Wenn wir ein solches Wesen annehmen, dann müssen wir auch annehmen, dass es sich als ein solches Wesen verstehen kann und entsprechend Urteil (1) für ein solches angenommenes Wesen ein notwendiges Urteil ist und dieses Urteil wiederum weitere Urteile notwendig machen kann. Dadurch ist aber noch nicht gezeigt, dass es auch nur ein einziges vernünftiges Wesen, das einen Willen hat, tatsächlich gibt. Entsprechend fasst Kant zu Beginn des 3. Paragraphen zusammen:

»Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie *voraussetzen* müssen, *wenn* wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d.i. mit einem Willen begabt, *uns denken*

30 *GMS* 7, 82 = IV, 447$_{25}$.

wollen, und so finden wir, daß wir aus eben demselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.«[31]

Bevor wir uns nun dem eigentlichen Begründungsargument von *Grundlegung III* zuwenden, in dem es um den Nachweis geht, dass *wir* uns als ein »mit Vernunft und einem Willen begabtes Wesen« denken müssen, sei noch auf ein von der hier vorgestellten Interpretation abweichendes Verständnis des 2. Paragraphen von *Grundlegung III* eingegangen. Danach verfolgt Kant die Absicht, die transzendentale Freiheit theoretisch zu sichern oder plausibel zu machen. Ihren vielleicht prominentesten Ausdruck hat diese Interpretation in einem einflussreichen Aufsatz von Dieter Henrich gefunden.[32] Henrich behauptet, dass Kant von der Freiheit der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch (die Henrich als »Vernunftfreiheit« bezeichnet und mit dem identifiziert oder zumindest dem zuordnet, was Kant in *R. 5442* »logische Freiheit« nennt) ausgeht und dadurch eine gewisse Berechtigung für die Annahme »transzendentaler Freiheit«, d. h. für die völlige Unabhängigkeit des Willens vernünftiger Wesen von fremden Bestimmungsgründen[33] zu gewinnen versucht.[34] Henrich stellt heraus, dass wegen der Möglichkeit des Fatalismus die Freiheit des Willens nicht in der gleichen Weise zu sichern sei wie die »logische Freiheit«. Kant mache sich aber des Fehlschlusses von der logischen auf die transzendentale Freiheit auch nicht schuldig. Dadurch entstehe allerdings das Problem, was der Verweis auf die logische Freiheit für die Sicherung transzendentaler Freiheit erbringe.[35]

---

31 *GMS* 7, 84 = IV, 448$_{25}$–449$_{6}$; Hervorhebungen dort nicht.

32 Dieter Henrich, Die Deduktion des Sittengesetzes, a. a. O. Henry Allison erklärt diesen Aufsatz zu »[t]he richest and most authoritative account of the difficulties in interpreting the text of *Groundwork* III«, Allison, *Kants theory of freedom*, a. a. O. 279 n2.

33 Meines Erachtens ist es berechtigt, von »transzendentaler Freiheit« im Sinne von »Freiheit im strengen Sinne« zu sprechen und den Begriff in diesem Sinn zur Interpretation von *Grundlegung III* heranzuziehen. Ich teile deshalb die Bedenken nicht, die Brandt gegen die Verwendung des Begriffs in diesem Zusammenhang geltend macht, Brandt, Der Zirkel a. a. O. 183 mit n. 14.

34 Pothast sieht in einer solchen Argumentation Kants die Argumentationsfigur einer »Selbstwiderlegung« des Determinismus grundgelegt, siehe Ulrich Pothast, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, 1987, 251 f.

35 »Daraus, dass jener Fehlschluß entfällt, scheint aber eine andere Schwierigkeit zu entstehen. Man sieht nämlich nun nicht mehr, was eigentlich damit gewonnen werden kann, daß auf die in jedem vernünftigen Diskurs vorausgesetzte Frei-

Nun spricht Kant in *Grundlegung III* nicht von »logischer Freiheit«, und es ist auch nicht zu erkennen, dass Kant im 2. Paragraphen »Vernunftfreiheit« zunächst unabhängig von praktischer Vernunft in den Blick nimmt. Vom Fatalismus ist im 2. Paragraphen gar nicht die Rede. Erst im 5. Paragraphen (»Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie«) wird, in ganz anderem Zusammenhang, der Fatalist erwähnt.[36] Überdies ist die »Hypothese des Fatalismus« für die Argumentation des 2. Paragraphen eindeutig nicht relevant. Nach Henrich nötigt sie nämlich, sich dafür offen zu halten, dass die eigene Überzeugung, die Zielsetzung seines Handelns frei zu wählen, ein bloßer Schein sein könnte.[37] Für den 2. Paragraphen und die weitere Argumentation von *Grundlegung III* ist jedoch gerade die Unterscheidung zwischen den (notwendigen) Annahmen oder Überzeugungen von Subjekten und der Entscheidbarkeit der Wahrheit dieser Annahmen zentral.[38] Dadurch ist aber eine mögliche Relevanz der Rolle von vornherein ausgeschlossen, die der Schein spielen könnte, mit dem unter Voraussetzung der (bloßen) Hypothese des Fatalismus zu rechnen ist.

---

heit des Urteils Bezug genommen wird. Ist Wille eine Weise vernünftigen Verhaltens, deren Existenz aus der Vernunftbegabung eines Wesens für sich noch nicht zu erschließen ist, so kann auch die Freiheit, die Voraussetzung der Geltung moralischer Prinzipien ist, nur aufgrund der Wirklichkeit des Willens angenommen werden, nicht schon aufgrund der Diskursfähigkeit für sich allein. Es entsteht somit der Verdacht, daß Kants Argument, wenn es schon nicht haltlos ist, jedenfalls ergebnislos bleibt.« (Henrich, a. a. O. 67 f.)

36 *GMS* 7, 93 = IV, 456$_{32}$.

37 Henrich a. a. O. 66.

38 »Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.« (*GMS* 7, 83 = IV, 448$_{4-9}$) Und Kant fügt in einer Anmerkung hinzu: »Diesen Weg, die Freiheit nur, als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß *in der Idee* zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.« (*GMS* 7, 83 = IV, 448$_{28-35}$; Hervorhebungen dort) Es ließe sich also sagen, dass die Hypothese des Fatalismus zu dem gehört, mit dem die Theorie belastet ist.

In direktem Widerspruch zu Henrichs Interpretation steht auch der Schlusssatz des 2. Paragraphen, in dem Kant keine der Kautelen walten lässt, die er walten lassen müsste, wenn er jene Argumentation entfalten wollte, die Henrich ihm unterstellt.

»Sie [die Vernunft, K.S.] muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden; d.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein, und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.«[39]

Ein schlussfolgerndes »folglich« ist unter den Prämissen der Interpretation Henrichs unstatthaft, da es die Unterschiede zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu verwischen und der Hypothese des Fatalismus nicht Rechnung zu tragen scheint. Für Henrich ist dies aber kein Anlass, seine Interpretation in Frage zu stellen. Vielmehr geht er davon aus, dass Kant nur missverständlich formuliert habe. »Folglich« müsse nämlich gar nicht schlussfolgernd verstanden werden.

»Im Text der wichtigsten und nahezu gleichzeitigen Parallele, in der Rezension von Schulz› ›Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre‹, beschränkt sich Kant auf ein vorsichtigeres ›*ebenso*‹ [...]. Und auch die ›Grundlegung‹ kann wenigstens so gelesen werden, daß sich das ›folglich‹, das sie gebraucht, aus der von der ›ebenso‹ gemeinten bloßen Analogie zwischen beiden Voraussetzungen herleitet. Es würde dann etwa folgende Begründung anzeigen: Eine so weitgehende Annahme wie die von der Realität der Freiheit des Willens kann nicht ohne jede Begründung geschehen. Ihr stehen die Bedingungen aller Naturerkenntnis und die Zweifel an der Möglichkeit von Aussagen über das Transzendente entgegen. Das sittliche Bewußtsein kann sich nicht allein aus sich selbst heraus gegenüber dem theoretischen Zweifel mit Überzeugungskraft geltend machen. Nun läßt sich aber zeigen, daß die theoretische Vernunft selbst eine Voraussetzung macht, deren Inhalt zum Diskurs in etwa eben dem Verhältnis steht wie die Freiheit des Willens zum sittlichen Bewußtsein. Erinnert man die theoretische Vernunft daran, daß sie diese Voraussetzung nicht aufgeben kann, so wird es plötzlich legitim und sogar unvermeidbar, der praktischen Vernunft dasselbe Recht zuzugestehen. So wie dem ›Mechanismus‹ die Urteilsfreiheit, so steht dem Fatalismus die transzendentale Freiheit entgegen. Beide sind in Beziehung auf die Evidenz, auf die sie sich beziehen, notwendige Hypothesen der Vernunft. Und daß sie wirklich von der Vernunft angenommen werden, zeigt sich unwidersprechlich an der fundamentalen Gewißheit alles vernünftigen Lebens, zu Urteilen aus eigener Einsicht kommen zu können.«[40]

Was die Ersetzung der Folgebeziehung durch ein »plötzlich legitimes und sogar unvermeidbares« Zugeständnis des Rechts zu einer Voraussetzung

39 *GMS* 7, 83 = IV, 448$_{17-22}$.
40 Henrich a. a. O. 68 f.

argumentativ zu leisten vermöchte, braucht hier nicht entschieden zu werden. Die von Henrich geltend gemachte »wichtigste und nahezu gleichzeitige Parallele« ist der Versuch, eine Rettung einzuleiten, deren Notwendigkeit sich aus den eigenen Interpretationsvoraussetzungen ergibt.[41] Ob man einen zwei Jahre früher veröffentlichten Text als »nahezu gleichzeitig« ansprechen darf, bleibe dahingestellt. Es ist aber zu prüfen, wie »parallel« der dort ausgeführte Gedanke tatsächlich ist. Kant schreibt:

»Er [gemeint ist Johann Heinrich Schulz, K.S.] hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, vorausgesetzt, daß der Verstand nach objektiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urteil zu bestimmen das Vermögen habe, und nicht unter dem Mechanism der bloß subjektiv bestimmenden Ursachen, die sich in der Folge ändern können, stehe, mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft gibt. Ebenso muß er auch Freiheit des Willens im Handeln voraussetzen, ohne welche es keine Sitten gibt, wenn er in seinem, wie ich nicht zweifle, rechtschaffenen Lebenswandel den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäß verfahren und nicht ein Spiel seiner Instinkte und Neigungen sein will, [...].«[42]

Henrich geht in seinem Rekonstruktionsversuch vom »sittlichen Bewußtsein« aus.[43] Der Text von *Grundlegung III* lässt aber einen solchen *Ausgangspunkt* nicht erkennen. Vielmehr erscheint die Gültigkeit des Katego-

41 Dass Kant in der Schulz-Rezension und im 2. Paragraphen eine parallele Argumentation entfalte ist eines der Dogmen der Interpretation von *Grundlegung III*, zu dessen Verfestigung Henrich nicht unwesentlich beigetragen haben dürfte. Siehe schon Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press 1960, 1963, 59 n38 u. 190; Dieter Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft (1960), in: Gerold Prauss (Hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1973, 223–254, 245; Karl Ameriks, Kant's Deduction of Freedom and Morality, a. a. O. 59 f. u. 61 f.; siehe auch Ameriks, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogism of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press 1982, 201; Henry Allison, *Kant's theory of freedom*, a. a. O. 217.

42 Kant, *Rezension von Johann Heinrich Schulz, Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion[en], Erster Teil.* 12, 777 f. = VIII, 14₇–₁₇.

43 Zu Beginn seines Aufsatzes behauptet Henrich ohne weitere Begründung: »Kant hat auch zur Zeit der ›Grundlegung‹ schon eingesehen und wenig später entschieden hervorgehoben, daß jede Verständigung über das sittliche Bewußtsein von seiner Faktizität auszugehen hat.« (a. a. O. 58). Henrich nimmt also mit Paton an, dass *Grundlegung III* und die *Kritik der praktischen Vernunft* durch die Annahme des »Faktums der Vernunft« geeint sind. Die zitierte Behauptung mag erklären, weshalb er sich in seiner Interpretation für berechtigt hält, von entsprechenden Annahmen auszugehen.

rischen Imperativs als Argumentationsziel von *Grundlegung III*. Dass Kant nun in der Argumentation des 2. Paragraphen das Sittengesetz *nicht* als das namhaft macht, was zur Annahme oder Voraussetzung der Freiheit in den eigenen Zwecksetzungen führt oder nötigt, markiert einen gewichtigen Unterschied zu der von Henrich geltend gemachten »Parallele« und zu seinem eigenen Rekonstruktionsversuch. Ein weiterer wesentlicher Unterschied besteht darin, dass im Falle der Schulz-Rezension das Subjekt der Annahmen oder Voraussetzungen der rezensierte Autor, Johann Heinrich Schulz, ist, während es im 2. Paragraphen die »Vernunft« bzw. »jedes vernünftige Wesen« ist, »das einen Willen hat«. Es sind zunächst nicht, zumindest nicht in einem direkten Sinne »wir«, also Menschen wie Johann Heinrich Schulz. »Wir« *denken* uns vernünftige Wesen, die einen Willen haben«, »wir« versuchen zu erfassen, was solche Wesen denken oder annehmen müssen, und stellen fest, dass wir einem jeden solchen Wesen »notwendig auch die Idee der Freiheit *leihen* müssen, unter der *es* allein handle«.[44] Die Argumentation ist also von Kant so angelegt, dass wir uns nicht sogleich mit den Wesen identifizieren, über die wir urteilen bzw. deren notwendigen Urteile wir zu erfassen versuchen.[45]

3.3.3 Das Begründungsargument: Die Notwendigkeit der Anwendung auf »uns«

Die Tatsache, dass wir uns ein »mit Vernunft und einem Willen begabtes Wesen« denken, muss aber, so sollte man meinen, Auswirkungen auf unser Selbstverständnis haben und Anlass sein, uns selbst als ein solches Wesen zu denken. Es ist jedoch festzuhalten, dass es sich dabei, bezogen auf das zuvor entfaltete Argument, um einen *weiteren* Schritt handelt. Bei allem, was dafür spricht, diesen Schritt zu tun, gilt es aber auch zu sehen, dass er nicht unproblematisch ist und es Gesichtspunkte gibt, die gegen

44 *GMS* 7, 83 = IV, 448$_{10}$ f.; Hervorhebungen dort nicht.

45 Freudigers Argumentation, dass Kant schon im 2. Paragraphen zeigt, dass wir uns für frei halten müssen, überzeugt meines Erachtens nicht. Denn der von ihm angeführte Eingangssatz des Paragraphen formuliert die grundlegende Aufgabe der Argumentation, weist also über die Vorstellung und Begründung des Lösungsansatzes (die »zweite Antwortmöglichkeit«) im 2. Paragraphen hinaus. Das dort erreichte Ergebnis fasst Kant zu Beginn des 3. Paragraphen zusammen. Bezeichnenderweise ist hier von »uns« nicht die Rede. Siehe Freudiger, *Kants Begründung*, a. a. O. 116 f.

einen solchen Schritt zu sprechen scheinen. Denn es verhält sich ja keineswegs so, dass wir selbstverständlich dem unbedingten Wert der Personen in unserem Handeln Rechnung tragen, wie sich vielleicht erwarten ließe, wenn wir »nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln« können. Außerdem ist aus der Perspektive unserer Bedürfnisse und des allgegenwärtigen »natürlichen Zwecks« unserer eigenen Glückseligkeit nicht zu sehen, warum wir uns unter dem Anspruch eines unbedingten Sollens sehen sollten, der von uns verlangt, unsere Bedürfnisse dem moralischen Gebot radikal unterzuordnen. Das Problem ist also, dass wir nicht nur Gesichtspunkte bemühen können, die auf die Idee der Freiheit und unbedingte praktische Notwendigkeit führen, sondern auch Gesichtspunkte, die dem widersprechen und entsprechend nahe legen, die eigenen Handlungsentscheidungen durchgängig am übergreifenden Zweck der eigenen Glückseligkeit zu orientieren. Wenn aber eine Konkurrenz widerstreitender Gesichtspunkte besteht, dann wird die Frage relevant, welchem der Gesichtspunkte der Vorzug zu geben ist.

»Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Interesse *treibt*, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran notwendig ein Interesse *nehmen*, und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden.«[46]

Es bedarf eines unabhängigen Grundes dafür, dass wir den Gesichtspunkten, die uns veranlassen, uns als »mit Vernunft und einem Willen begabte Wesen« zu denken, einen Vorrang einzuräumen haben, und es gilt der Gefahr des schlechten Zirkels zu entgehen, dass wir uns aufgrund der Voraussetzung des Anspruchs des moralischen Sollens als frei annehmen und dann aufgrund dieser Annahme davon ausgehen, dass wir im Sinne des Anspruchs des moralischen Sollens unbedingt verpflichtet sind.[47] Den

46 *GMS* 7, 84 = IV, 449$_{11-23}$.

47 Für die Formulierung des Zirkels siehe *GMS* 7, 85 f. = IV, 450$_{19-23}$ und 7, 89 = IV, 453$_{5-7}$. Man könnte meinen, dass die Rede von der »Gefahr« eines Zirkels hinter dem zurückbleibt, was Kant ausdrücklich sagt: »Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist.« (*GMS* 7, 85 = IV, 450$_{18\,f.}$) Doch gilt es zu beachten, dass Kant

gesuchten unabhängigen Grund sucht Kant nun im Wege der folgenden Argumentation zu gewinnen:[48] (1.) Man kann sich leicht klar machen, dass es, was die uns in sinnlicher Erfahrung zugänglichen Gegenstände anbelangt, zu unterscheiden gilt zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie *an sich*, unabhängig von den Eigentümlichkeiten unserer sinnlichen Wahrnehmung sind.[49] (2.) Die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich müssen wir zwar notwendigerweise treffen, doch bleibt uns eine Erkenntnis der Dinge, wie sie unabhän-

---

zuvor schreibt: »Es *scheint* also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, [...].« (*GMS* 7, 84 = IV, 449$_{24-26}$; Hervorhebung dort nicht) Des weiteren formuliert Kant rückblickend: »Nun ist der *Verdacht, den wir oben rege machten*, gehoben, als *wäre* ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten [...].« (*GMS* 7, 89 = IV, 453$_{3-5}$; Hervorhebungen dort nicht). Es überwiegen also die Formulierungen, die darauf hinauslaufen, dass ein Zirkel vorliegen *könnte*, vor der, dass (in der bisherigen Argumentation) tatsächlich ein Zirkel *vorliegt*. Überdies ist sachlich in der (Gesamt-) Argumentation meines Erachtens auch kein Zirkel vorhanden. Schließlich kann Kants eine Behauptung, dass ein Zirkel vorliegt, gut dadurch erklärt werden, dass Kant im unmittelbar vorausgehenden Absatz (*GMS* 7, 85 = IV, 450$_{3-17}$) versuchsweise eine Überlegung bemüht, die, wie er sogleich einräumt, ohne *petitio principii* nicht bemüht werden kann. – Meines Erachtens hat meine Behandlung des Zirkels etwa gegenüber der ingeniösen Interpretation von Reinhard Brandt den Vorteil größerer Einfachheit. Brandt versucht zu zeigen, dass Kant deutlich machen will, dass eine Metaphysik ohne Vernunftkritik unvermeidlich in den Zirkel gerät: »Der Zirkel ist der Fehler der philosophia definitiva, die die Frage nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs nicht begreift und als ein nur analytisches Verhältnis mißversteht. Wenn unsere vorhergehenden Ausführungen zutreffen, ist dies die einzig mögliche Erklärung des Zirkels im III. Abschnitt der Grundlegung.« Brandt, Der Zirkel, a. a. O. 186 f.

48 Diese Argumentation werde ich anschließend in Auseinandersetzung mit der Kritik von Henry Allison in einer Reihe von Punkten vertiefen und in Schritt (7.) in einer Hinsicht (der Begründung des »Vorrangs« des Gesetzes) auch verbessern. Es scheint mir aber sinnvoll, die Argumentation zunächst möglichst einfach und übersichtlich zu halten. – Für einen interessanten und in einer Reihe von Aspekten instruktiven Versuch, Kants Argumentation im Lichte der *Kritik der reinen Vernunft* zu lesen, siehe Onora O'Neill, Reason and autonomy in *Grundlegung* III, in: dies., *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 51–65. Wenn allerdings O'Neill zu dem Ergebnis kommt, dass nach Kant gilt: »freedom is presupposed by theoretical understanding« (p. 63), dann scheint mir das den eminent praktischen Charakter der Freiheit reiner praktischer Vernunft im Sinne notwendiger Zwecksetzung zu unterschätzen.

49 Vgl. *GMS* 7, 86 f. = IV, 450$_{35}$–451$_{14}$.

gig von unserer Wahrnehmung sind, prinzipiell verschlossen.[50] (3.) Es gilt also zwischen einer »Sinnenwelt« (der Welt, wie sie sich unseren Sinnen darstellt bzw. insofern sie zum Gegenstand unserer sinnlich vermittelten Wahrnehmung werden kann) und einer »Verstandeswelt« (der uns nur durch den Verstand zugänglichen und prinzipiell unerkennbaren Grundlage der Sinnenwelt) zu unterscheiden.[51] (4.) Wenn wir die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung treffen müssen, dann müssen wir diese Unterscheidung auch auf uns selbst anwenden. Unser eigentliches Selbst ist von uns, wie wir uns durch Wahrnehmung zugänglich sind, zu unterscheiden und bildet die Grundlage unseres erfahrbaren Ich.[52] (5.) Auch in Bezug auf uns selbst als Ding an sich gilt, dass wir davon keine (wirkliche) Erkenntnis zu gewinnen vermögen. Doch müssen wir uns, ohne dass wir dadurch unser Wesen wirklich zu begreifen vermöchten, in unserem eigentlichen Selbst als *vernünftig* bzw. als *Intelligenz* verstehen, weil wir uns der Fähigkeit zu denken und insbesondere des Vermögens bewusst sind, Ideen zu bilden. Dies aber weist auf eine von Sinnlichkeit unabhängige Selbsttätigkeit.[53] (6.) Als vernünftige Wesen müssen wir davon ausgehen, dass wir in unseren Zwecksetzungen nicht von sinnlichen Antrieben bestimmt sind. Entsprechend müssen wir die oben angeführten Überlegungen auf uns selbst anwenden, d. h. wir müssen davon ausgehen, dass wir nur »unter der Idee der Freiheit handeln können«.[54] Dies wiederum bringt es mit sich, dass wir uns einen unbedingten Wert zusprechen müssen, dem es in allem unserem Handeln Rechnung zu tragen gilt.[55] (7.) Wir erfahren uns aber auch als Wesen mit sinnlichen Antrieben und Bedürfnissen. In dieser Erfahrung beziehen wir aber einen anderen Standpunkt, in dem wir uns nicht nur als Teil der Verstandeswelt, sondern auch als Teil der Sinnenwelt verstehen. Wären wir nur Intelli-

50 Vgl. *GMS* 7, 87 = IV, 451$_{14–17}$.
51 Vgl. *GMS* 7, 87 = IV, 451$_{17–21}$.
52 Vgl. *GMS* 7, 87 = IV, 451$_{21–36}$.
53 Vgl. *GMS* 7, 88 = IV, 452$_{7–30}$.
54 Vgl. *GMS* 7, 88 = IV, 452$_{31–35}$.
55 »Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der *Autonomie* unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen *vernünftiger* Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen.« (*GMS* 7, 88 f. = IV, 452$_{35–453}$$_{2}$; Hervorhebungen dort) Kant selbst betont die strenge Allgemeinheit des Gesetzes (vgl. *GMS* 7, 95 f. = IV, 458$_{25–32}$), während ich hier den unbedingten Wert herausstelle, der mit dem Vermögen bzw. der Idee des Vermögens reiner praktischer Vernunft verbunden ist.

genz, so würden wir selbstverständlich dem entsprechen, was für uns unbedingt praktisch notwendig ist. Wären wir nur Teil der Sinnenwelt, so würde sich für uns alles Sollen in technischen Normen und Klugheitsvorschriften erschöpfen. Nun haben wir jedoch Anlass, uns als Intelligenz zu verstehen, die unter sinnlichen Einflüssen steht. Das Gesetz unserer Vernunft und das Verlangen unserer Bedürfnisse stehen aber nicht auf gleicher Stufe. Da wir vielmehr unsere Vernünftigkeit unserem eigentlichen Selbst zurechnen müssen, gilt es die »Forderungen« unserer Bedürfnisse dem Gesetz der Vernunft unterzuordnen. Zugleich erwächst angesichts der sinnlichen Einflüsse aus der unbedingten praktischen Notwendigkeit der Anspruch unbedingten Sollens, dem Gesetz der Vernunft im Handeln stets Rechnung zu tragen.[56]

»Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische* Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält [...].«[57]

Henry Allison hat die Argumentation Kants in *Grundlegung III*, insbesondere das zuletzt von mir in sieben Schritten dargestellte Argument, scharf kritisiert.[58] Das Argument sei mit solch schwerwiegenden Fehlern belastet, dass es klar scheitert. Es sei daher auch anzunehmen, dass Kant dieses Scheitern nicht verborgen geblieben ist und dass Kant *deshalb* in der *Kritik der praktischen Vernunft* seine Argumentation völlig umgestellt habe. Bezogen auf meine Darstellung des Arguments Kants wäre Allison der Auffassung, dass jeder einzelne der Schritte (5.), (6.) und (7.) grob fehlerhaft und daher unzulässig ist. Beginnen wir mit Schritt (5.).

Kant spricht sowohl von »Verstandeswelt« als auch von »intelligibler Welt«. Diese Begriffe stehen, so Allison, für Unterschiedliches. »Verstandeswelt« ist ein negativer Begriff und besagt »Noumenon« in Abgrenzung vom Phänomenalen. »Intelligible Welt« ist dagegen ein positiver

56 Vgl. *GMS* 7, 89 f. = IV, 453$_{17}$–454$_{5}$.

57 *GMS* 7, 90 = IV, 454$_{6-15}$.

58 Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, 214–229 (»The deduction in *Groundwork* III«). Zu Allisons eigener Darstellung des Arguments siehe vor allem p. 221–227, seine Kritik findet sich p. 227 f. u. 225 f..

Begriff und gibt eine positive Auslegung des Noumenalen. Während nun Kant für seine Argumentation eines solchen positiven Begriffs zwingend bedürfe, führe die Unterscheidung zwischen »Sinnenwelt« und »Verstandeswelt« nur auf den negativen Begriff. Von diesem negativen Begriff wechsele Kant aber unvermittelt und unerlaubt auf den positiven Begriff. Überdies hat Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* herausgestellt, dass der Versuch, Noumena positiv zu erkennen, notwendig scheitern muss.[59] Allison berührt damit übrigens ein Problem, das die gesamte praktische Philosophie Kants zu tangieren scheint, nämlich die Frage, inwieweit Kant in seiner praktischen Philosophie darauf angewiesen ist, Kategorien auf Noumena anzuwenden, etwa die Kategorie der Kausalität auf die (transzendentale) Freiheit.

Allisons Kritik scheint mir aber keineswegs zwingend zu sein. In ihr zeigt sich, dass er kein angemessenes Verständnis des Argumentes im 2. Paragraphen von *Grundlegung III*, von Allison »the preparatory argument« genannt,[60] gewinnen und er somit auch nicht den Stellenwert des Argumentes für die Gesamtargumentation (und wohl auch für die gesamte praktische Philosophie Kants) angemessen in den Blick bekommen konnte. Kant unterscheidet zwischen (theoretischer) Erkenntnis und Ideen. Nach der *Kritik der reinen Vernunft* ist es völlig ausgeschlossen, Einsicht in erfahrungsunabhängige Gegenstände gewinnen zu wollen. Nur in Verbindung mit den Anschauungsformen von Raum und Zeit gewinnen die Ka-

---

59 »Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müßten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdenn wäre der Gegenstand ein Noumenon in *positiver Bedeutung*. Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus; was also von uns Noumenon genannt wird, muß als ein solches nur in *negativer* Bedeutung verstanden werden.« (*KrV* B308 f.) Allison selbst zitiert aus *KrV* B307. Für Allisons Argumentation siehe a. a. O. 227 f. Allison verweist auch auf seine Behandlung der Unterscheidung der *Kritik der reinen Vernunft* zwischen Noumenon in negativer und positver Bedeutung in Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense,* New Haven: Yale University Press 1983, 242–46.

60 Für Allisons Behandlung dieses Argumentes siehe *Kant's Theory of Freedom*, p. 214–218.

tegorien einen Gehalt, der (theoretische) Erkenntnisse ermöglicht, welche Erkenntnisse deshalb auf Erfahrung und die Bedingungen möglicher Erfahrung beschränkt sind. Dies schließt aber nicht aus, dass wir mittels der Kategorien Ideen und notwendigerweise Ideen bilden.[61] Solche Ideen vermitteln aber keine Erkenntnis der Gegenstände oder Vermögen, die sie zum Inhalt haben, und sie verbürgen als solche auch nicht die Realität ihrer Inhalte.[62] Dies sind Dinge, die man Henry Allison als einem der angesehensten Kantinterpreten unserer Zeit natürlich nicht erklären muss. Sie gewinnen aber vor dem Hintergrund der Argumentation im 2. Paragraphen von *Grundlegung III* Relevanz für das weitere Argument. Denn die Argumentation besagt ja, dass (notwendige) Ideen für die Begründung der Gültigkeit des moralischen Gesetzes ausreichend sind. Es kommt deshalb nicht auf die Realität positiv bestimmter Noumena oder auf die Einsicht in diese an, sondern darauf, welcherlei Ideen wir zu entwickeln genötigt sind und ob diese uns dazu führen müssen, davon *auszugehen*, dass das moralische Gesetz für uns gültig ist. Was Kant nun geltend macht ist, dass wir nicht nur allgemein die Unterscheidung zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt treffen und dass wir diese Unterscheidung auch auf uns anwenden müssen, sondern dass wir auch genötigt sind, aufgrund unserer Vernunfttätigkeit, die sich unter anderem in unserem Vermögen zeigt, die Unterscheidung zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt zu treffen und Ideen zu bilden, unser von der Sinnenwelt unterschiedenes Selbst im Wege positiver Bestimmungen zu deuten, ohne dass uns dadurch schon eine Einsicht in unser erfahrungsunabhängiges Selbst möglich wäre und ohne dass wir uns der Realität der Gegenstände der Ideen, deren wir uns dabei bedienen, zu vergewissern vermöchten. Es scheint mir daher unangemessen, Kant vorzuwerfen, er vollziehe den Übergang von einer negativen zu einer positiven »Bestimmung« gleichsam stillschweigend. Da die positive »Bestimmung« überdies nicht mit Erkenntnisansprüchen auftritt, wird nicht einmal im Ansatz oder implizit jene uns nach Kant gänzlich verwehrte intellektuelle Anschauung vorausgesetzt, die nach dem Ergebnis

61 Siehe z. B. *KrV* A320/B377: »[...] der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee*, oder der Vernunftbegriff.« (Hervorhebung dort). Vgl. auch *Prol.* § 45 (5, 203 = IV, 332 f.)

62 Kant unterscheidet zwischen den »guten Gründen«, die für die Bildung von Ideen bestehen und den (fehlenden) Kenntnissen, die diese vermitteln, siehe *GMS* 7, 100 = IV, 462$_{3-6}$.

der *Kritik der reinen Vernunft* allein positive Auskünfte über Noumena ermöglichen könnte[63].

Die Unterscheidung zwischen positiven Erkenntnisansprüchen und Ideen ist auch mit Blick auf Allisons Kritik an Schritt (6.) relevant. Die von Kant vorgenommene »Identifikation des Willens mit praktischer Vernunft«[64] sei, sagt Allison, erneut doppeldeutig. Denn praktische Vernunft könne zum einen das meinen, was hier unter der Bezeichnung »praktische Freiheit« behandelt wurde, also das Vermögen eines *arbitrium liberum* im Unterschied zum *arbitrium brutum* als einer *unmittelbaren* Bestimmung durch Triebe, zum anderen »reine praktische Vernunft« im Sinne transzendentaler Freiheit. Kant benötige für seine Argumentation »reine praktische Vernunft«. Der Verweis auf die Verstandeswelt führe aber »bestenfalls« auf »praktische Vernunft« im Sinne »praktischer Freiheit«.[65]

Auch dieser Einwand leidet aber wiederum an der fehlenden Unterscheidung zwischen Idee und gesicherter Wirklichkeit. Die Frage ist doch, ob wir, die wir uns als vernünftige (vernunftbegabte) Wesen ansehen müssen, ebenfalls Anlass haben, davon auszugehen, dass wir einen »Willen« haben. (Die Frage lautet nicht, ob wir, *weil* wir uns als vernünftige Wesen ansehen müssen, auch den Besitz eines Willens annehmen müssen.) »Wille« hat dabei zunächst den Sinn von Handlungsfähigkeit im Sinne des Vermögens, Ziele zu verfolgen (Maximen zu wählen und diese umzusetzen zu versuchen). In welcher Weise solche Handlungsfähigkeit genauer zu verstehen ist, ist eine eigene Frage. Aber es kann keine Frage sein, *ob* wir uns in irgendeiner Weise für handlungsfähig halten bzw., mit Kant gesprochen, davon ausgehen müssen, dass wir einen »Willen« haben. Denn sonst wäre gar nicht zu verstehen, dass wir uns überhaupt mit der Frage beschäftigen, wie wir handeln oder ob wir ein bestimmtes Gesetz des Handelns als für uns gültig anerkennen müssen. Diese Frage ist aber der Ausgangspunkt der gesamten Überlegungen. »Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte We-

63 Der ausdrücklichen Abwehr eines entsprechenden Missverständnisses dient der 5. Paragraph von *Grundlegung III* (»Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie«, *GMS* 7, 91–101 = IV, 455$_{10}$–463$_{2}$). »Dadurch, daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein *denkt*, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich *hineinschauen*, *hineinempfinden* wollte.« (*GMS* 7, 95 = IV, 458$_{6-8}$; Hervorhebungen dort).

64 Allison, *Kant's Theory of Freedom*, a. a. O. 228.

65 Ebd.

sen?«[66] Wenn wir uns aber als vernünftige Wesen als handlungsfähig bzw. als mit einem »Willen« begabt verstehen müssen, dann, und dies ist Kants Argument, müssen wir auch unseren »Willen« in einer bestimmten Weise verstehen. Weil wir nämlich unseren Willen als *unseren* Willen verstehen, uns also als Subjekt unseres Handelns verstehen müssen, wir uns in unserem eigentlichen Selbst aber als vernünftig (vernunftbegabt) ansehen müssen, müssen wir unseren Willen als nicht sinnlich *bestimmt*, folglich im anspruchsvollen Sinn, nämlich im Sinne des Vermögens »reiner praktischer Vernunft« als frei *erachten*. Das heißt aber, dass wir »unter der Idee der Freiheit« handeln müssen.

Der (7.) Schritt in meiner Darstellung des Arguments Kants bezog sich auf die Begründung des Sollensanspruchs, der sich für uns mit dem moralischen Gesetz verbindet, und auf die Begründung des unbedingten Vorrangs vor den Ansprüchen, die sich aus dem »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit ergeben, kurz: auf die Begründung des *kategorischen* Imperativs. Allison meint, dass eine solche Begründung in der von Kant vorgetragenen Form klar scheitert, da die Unterscheidung der zwei Standpunkte gerade nicht verständlich zu machen vermag, was Kant herausstellen will, nämlich dass wir sinnlich affiziert, aber nicht sinnlich bestimmt sind. Denn wenn wir den Standpunkt der Sinnenwelt einnehmen, dann müssen wir uns als sinnlich bestimmt, als durch fremde Ursachen genötigt ansehen. Kant habe dieses Problem erst durch die Unterscheidung zwischen »Wille« und »Willkür« zu lösen vermocht.[67]

Nun mag man der Meinung sein, dass diese Unterscheidung besser zum Ausdruck bringt, was Kant meint. Dies würde aber als solches noch nicht das Problem der Rechtfertigung des Gemeinten lösen. Allisons Einwand scheint mir ein verbreitetes Missverständnis der praktischen Philosophie Kants zu repräsentieren, das sich dann einstellt, wenn die Alternativen der Standpunkte im Sinne des Gegensatzes »reine praktische Vernunft« – »Naturnotwendigkeit« gelesen werden und die erste Alternative *zugleich* als Bestimmung unseres eigentlichen Selbst genommen wird. Wenn wir uns in unserem eigentlichen Selbst als reine Vernunftwesen zu verstehen hätten, dann wäre zu fragen, warum wir uns nicht selbstverständlich das zusprechen müssen, was Kant einen »heiligen Willen« nennt. Der Standpunkt der Sinnenwelt hätte dann mit unserem eigentlichen Selbst gar nichts zu tun. Von diesem Standpunkt her erscheinen wir uns als strikt den Na-

66 *GMS* 7, 84 = IV, 449$_{11-13}$.
67 Allison, a. a. O. 225 f.

turgesetzen unterworfen und entsprechend durch sinnliche Antriebe bestimmt. Wenn wir aber den Standpunkt unseres eigentlichen, noumenalen Selbst einzunehmen versuchen, dann müssten wir wohl davon ausgehen, dass wir dem moralischen Gesetz notwendig Folge leisten. Ein Sollensanspruch wäre auf diese Weise tatsächlich nicht zu erklären.

Dass wir uns ein »eigentliches«, von der Sinnenwelt unterschiedenes Selbst zusprechen müssen, macht aber als solches keineswegs notwendig, dass wir uns als reine Vernunftwesen verstehen müssen. Vielmehr müssen wir uns als Wesen verstehen, die das *Vermögen* reiner praktischer Vernunft besitzen. Dies schließt aber nicht aus, dass wir uns unter weiteren »Einflüssen« sehen, die wir in Ermanglung positiver Einsicht in unser eigentliches Selbst als »sinnliche Einflüsse« *deuten* bzw. *thematisieren*. Kant drückt dies so aus, dass wir uns sowohl der Verstandeswelt als auch der Sinnenwelt zugehörig sehen müssen. Wir sind zu dem Selbstverständnis genötigt, uns als notwendig mit Freiheit *begabt*, aber nicht *notwendig* dem Gesetz reiner praktischer Vernunft *folgend* zu sehen. Entsprechend müssen wir uns ein Selbst zusprechen, für das sowohl gilt, dass es (1.) das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzt, als auch, dass es (2.) nicht mit reiner praktischer Vernunft identisch ist, als auch, dass es (3.) nicht durch vernunftfremde Gründe *bestimmt* (determiniert) wird, als auch, dass es (4.) vernunftfremden Gründen folgen kann, als auch, dass es (5.) in seiner (nicht einfach mit der Autonomie reiner praktischer Vernunft identifizierbaren) »Freiheit« liegt, wenn es vernunftfremden Gründen folgt. Da wir davon ausgehen müssen, dass wir nicht selbstverständlich dem Gesetz reiner praktischer Vernunft folgen, sondern uns von vernunftfremden Gründen in unserem Handeln leiten lassen und offenbar auch leiten lassen »wollen«, wird für uns das Gesetz zum Gebot. Dagegen mag man einwenden, dass der Anspruch des Gesetzes auch auf diese Weise nicht verständlich zu machen ist: Denn wenn (nach unserem Dafürhalten) der »Wille« im Sinne reiner praktischer Vernunft und das faktische Wollen, das entweder sich durch reine praktische Vernunft oder durch vernunftfremde Gründe bestimmen lässt, gewissermaßen auf der *gleichen* Ebene liegen (nämlich auf der Ebene des eigentlichen Selbst), dann verrät der Vorrang, den wir dem Vernunftgesetz gegenüber den vernunftfremden Gründen einzuräumen bereit sind, ein Vorurteil zugunsten der Vernunft. Ein solcher Einwand würde aber übersehen, dass die Gründe nicht von gleicher Qualität sind. Denn sich gegen das Gesetz reiner praktischer Vernunft zu entscheiden heißt, bedingte Werte dem unbedingten Wert vorziehen, und ist also inkonsistent. Wegen des absoluten Vorrangs des Gesetzes reiner praktischer Vernunft vor den vernunftfremden Gründen erwächst

aus dem Gesetz für uns der Anspruch unbedingten Sollens, diesem Gesetz Folge zu leisten.

Es kann nach Kant kein Zweifel daran bestehen, dass es uns weder möglich ist, das Vermögen reiner praktischer Vernunft zu verstehen,[68] noch ein Wollen, das dem Gesetz reiner praktischer Vernunft zu folgen vermag, es aber dennoch nicht tut (letzteres wird Kant später in der Religionsschrift ausdrücklich hervorheben).[69] Dies ändert aber nichts daran, dass wir uns das Vermögen reiner praktischer Vernunft zusprechen und uns folglich unter dem Anspruch unbedingten Sollens sehen müssen, der uns aus dem Gesetz reiner praktischer Vernunft erwächst.

Indem ich aber zwischen dem Willen im Sinne des Vermögens reiner praktischer Vernunft und einem Wollen unterschieden habe, das auch vernunftfremden Gründen zu folgen vermag, sieht es so aus, dass ich dem zuletzt betrachteten Einwand Allisons faktisch Recht gegeben habe, dass erst die in *Grundlegung III* nicht begegnende Unterscheidung zwischen »Wille« und »Willkür« den Anspruch unbedingten Sollens verständlich machen kann, nicht aber schon die Unterscheidung der beiden Standpunkte. Mein Punkt ist aber, dass die von mir herausgestellte Unterscheidung in Kants Argumentation in *Grundlegung III* implizit schon vorhanden ist und dass eine Reduktion der Argumentation auf die Unterscheidung der beiden »Standpunkte« (im Sinne der Kritik Allisons) der Komplexität der von Kant gebotenen Argumentation nicht gerecht wird. Kant versucht ja gerade über alternativ einnehmbare Standpunkte hinauszukommen, indem er herausstellt, dass wir uns »zugleich« als der Verstandeswelt und der Sinnenwelt zugehörig betrachten müssen. Obwohl es also aus der Perspektive der Erfahrung so scheinen muss, dass wir – trotz aller Vermittlung durch unsere kognitive Kompetenz – notwendig durch sinnliche Antriebe bestimmt sind, sehen wir uns doch »zugleich« genötigt, uns Freiheit im Sinne reiner praktischer Vernunft zuzusprechen, wobei wir zu dieser Idee in einem ersten Schritt dadurch gelangen, dass wir uns in unserem Handeln als durch sinnliche Antriebe nicht bestimmt zu erachten haben. Entsprechend müssen wir davon ausgehen, dass es sich in Wirklichkeit nicht so verhält, wie es sich in der »Erscheinung« darstellt. Wir können uns aber auch nicht als rein vernünftig betrachten, weil dann nicht einzusehen wäre, wieso wir uns in unserer Handlungsfähigkeit als sinnlichen Antrieben ausgesetzt oder unterworfen erscheinen. So wie wir bei äuße-

68 Siehe z. B. *GMS* 7, 96 = IV, 458$_{36}$–459$_{9}$.

69 Vgl. *Rel.* 8, 688–694 = VI, 39$_{8}$–44$_{11}$ (»Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur«).

ren, von uns verschiedenen Gegenständen von einem Zusammenhang zwischen den Erscheinungen und dem, was uns erscheint, auszugehen haben, so müssen wir auch von einem Zusammenhang zwischen uns in unserem eigentlichen Selbst und in unserem erfahrbaren Selbst ausgehen. Es besteht aber ein gewichtiger Unterschied. Im Falle als äußerlich wahrgenommener Gegenstände erscheinen Gegenstände, die wir als von uns verschieden annehmen, während wir im Falle der Selbsterfahrung davon auszugehen haben, dass unser eigentliches, nicht erfahrbares Selbst und unser erfahrbares Selbst gewissermaßen in uns selbst als erkennendem Subjekt verbunden sind. Dies eröffnet zwar keine positive Einsicht in unser noumenales Selbst, nötigt aber zu bestimmten Selbstdeutungen, von denen wir auszugehen haben. Wenn dieser letzte Punkt richtig ist, wir also davon ausgehen können und auszugehen haben, dass wir in unserem eigentlichen Selbst nicht reine Vernunftwesen sind, dann sind in Kants Argument teils explizit, teils implizit all jene Gesichtspunkte versammelt, die ich zuvor für die Begründung des Sollensanspruchs herangezogen hatte.

3.4 Zu Kants Argumentation in der »Kritik der praktischen Vernunft«

Vielen, wenn nicht gar den meisten Interpreten gilt Kants Versuch, die Gültigkeit des Moralprinzips und des Kategorischen Imperativs in *Grundlegung III* zu begründen, als eklatanter Fehlschlag. Weil Kant das Scheitern des Begründungsversuchs nicht verborgen bleiben konnte, habe, so meinen wiederum viele, Kant sein Vorgehen in der *Kritik der praktischen Vernunft*, ohne davon viel Aufhebens zu machen, einer grundlegenden Revision unterzogen. Was Kant dort anbietet, stelle sich aber als ein schwacher Notnagel dar.[70] Kant scheint aus der Not, der endlich erlangten Einsicht in die fehlende Möglichkeit einer Begründung des Moralprinzips, eine Tugend machen zu wollen, indem er einfach behauptet, eine Begründung sei auch gar nicht notwendig, und entsprechend die Geltung des Moralprinzips als evident voraussetzt.

---

70 Prauss beispielsweise spricht von »einem Schritt, der letztlich nur noch als Verzweiflungstat von Kant zu werten ist« bzw. von einer »Art Notlösung [...], von welcher zudem noch zweifelhaft bleibt, ob sie überhaupt als Lösung anzusehen ist und nicht vielmehr als Ausdruck bloßer Not«, Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt/M.:Klostermann 1983, 67 bzw. 68.

Nun hatte ich zu zeigen versucht, dass für Kant gar kein Anlass besteht, die Argumentation in *Grundlegung III* als eklatanten Fehlschlag anzusehen. Es ist deshalb unwahrscheinlich, dass Kant aufgrund von (offenkundigen) Fehlern der Argumentation sein Vorgehen geändert haben sollte. Des weiteren vermittelt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* auch überhaupt nicht den Eindruck dessen, der sich bewusst ist, sich eines Notbehelfs bedient zu haben. Wenn man etwa auf das Vorwort des Werkes blickt, so zeigt Kant vielmehr das Bewusstsein eines Autors, der weiter vorangekommen ist. Als Aufgabe (und Leistung) des Werkes wird dem Leser nämlich sogleich vorgestellt »dartun, *daß es reine praktische Vernunft gebe*«[71], also nichts weniger als die *Realität* reiner praktischer Vernunft und somit auch der Idee transzendentaler Freiheit, wie Kant sogleich betont. Mit dem Vermögen reiner praktischer Vernunft

»steht auch die transzendentale *Freiheit* nunmehro fest, und zwar in derjenigen absoluten Bedeutung genommen, worin die spekulative Vernunft beim Gebrauche des Begriffs der Kausalität sie bedurfte, um sich wider die Antinomie zu retten, darin sie unvermeidlich gerät, wenn sie in der Reihe der Kausalverbindung sich das *Unbedingte* denken will, welchen Begriff sie aber nur problematisch, als nicht unmöglich zu denken, aufstellen konnte, ohne ihm seine objektive Realität zu sichern, sondern allein, um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit dessen, was sie doch wenigstens als denkbar gelten lassen muß, in ihrem Wesen angefochten und in einen Abgrund des Skeptizisms gestürzt zu werden.«[72]

Kant stellt ausdrücklich den Unterschied zwischen der (bloßen) Denkmöglichkeit und der Realität der Idee heraus und spart nicht an starken Worten, welche das Gesichertsein der Realität der Idee der Freiheit betonen. Als Grund gibt Kant an:

»Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich.«[73]

Worauf Kant abstellt und was den entscheidenden weiterführenden Gesichtspunkt liefert ist, dass ein unbedingtes Sollen nicht nur eine Idee ist, die wir bilden und uns *denken* können, sondern auch und von vornherein einen Anspruch darstellt, unter dem wir uns tatsächlich sehen. Wir sind davon überzeugt, dass die Gesichtspunkte, die sich aus dem »natürlichen Zweck« unserer eigenen Glückseligkeit ergeben, keine obersten Gesichtspunkte der Beurteilung und Orientierung unseres Handelns darstellen.

---

71 KpV 7, 107 = V, 35 f.; Hervorhebungen dort.
72 KpV 7, 107 = V, 314–23; Hervorhebungen dort.
73 KpV 7, 107 = V, 310–13.

Die eigene Glückseligkeit ist für uns kein oberster Wert, sondern wir sehen die Notwendigkeit, unser Glücksstreben mit Blick auf unsere Mitmenschen, aber auch mit Blick auf uns selbst einzuschränken. Dass unser Glücksstreben an anderen eine unbedingte Grenze findet, stellt sich offensichtlich nicht als eine elaboriertere Form dieses Strebens selbst dar, etwa indem wir davon ausgehen, dass wir besser fahren, wenn wir auf die Interessen anderer Rücksicht nehmen und von vornherein bestimmte Kompromisse eingehen. Denn es ist zu unterscheiden zwischen den Gründen, nach denen wir tatsächlich handeln (die uns nicht völlig durchsichtig und in mehr oder weniger verdeckter Weise durch unser Glücksstreben bestimmt sein mögen), und der *Erkenntnis* von Ansprüchen, unter denen unser Handeln steht. Was dies betrifft, sind wir offensichtlich der Auffassung, dass wir strikt verpflichtet sind, uns anderen gegenüber in einer bestimmten Weise zu verhalten und zwar unabhängig von Gesichtspunkten der Klugheit und auch dann, wenn die Befolgung dieser Pflichten unserem eigenen Wohlergehen geradezu zuwiderläuft. Entsprechend ist ein solcher Anspruch aber auch nicht durch den »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit zu erklären. Ein unbedingter Anspruch an das Handeln setzt voraus, dass Vernunft nicht nur im Sinne hypothetischer Imperative bestimmte Bestrebungen moderiert, sondern dass sie selbst ein genuin praktisches Vermögen ist und völlig aus sich heraus Zwecke zu setzen vermag. Die »Tatsache« des Anspruchs unbedingten Sollens, dem wir uns gegenüber sehen, verweist auf eine (genuine) Tat (*factum*) der Vernunft[74] und macht es notwendig, dass wir uns das Vermögen reiner praktischer Vernunft und somit transzendentale Freiheit »zuerkennen«.

74 Auf die Doppeldeutigkeit von »factum« bzw. »Faktum« als »Tatsache« und »Tat« hat Marcus Willaschek über Ansätze früherer Interpreten hinaus in aller Ausführlichkeit aufmerksam gemacht; siehe Marcus Willaschek, Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom »Factum der Vernunft«, in: Gerhard Funke (Hg.), *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990,* Bd. II.1, Bonn/Berlin: Bouvier 1991, 455–466; ders., *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 1992, 174–193. Allerdings verfolgt Willaschek in seiner Interpretation die Tendenz, das »Faktum der Vernunft« auf die »Tat der Vernunft« zu reduzieren und diese in einer bestimmten Weise zu verstehen. Darauf gehe ich weiter unten noch ausführlicher ein. – Auf die Doppeldeutigkeit von »Factum« im Sinne von »Tatsache« und »Getanem« bzw. »Tat« hat jüngst auch Bettina Stangneth in ihrem instruktiven Beitrag hingewiesen: »Das ›Faktum der Vernunft‹. Versuch einer Ortsbestimmung«, in: *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 3, Berlin: de Gruyter 2001, 104–112. Ich danke Frau Stangneth, dass sie mir das Manuskript ihres Beitrages zur Verfügung gestellt hat.

Das Kant zugeschriebene Diktum »Du kannst, denn du sollst«[75] ist vor diesem Hintergrund nicht als Perversion des sich als zutiefst »human« darstellenden Grundsatzes des römischen Rechts zu lesen, dass Sollen Können voraussetzt und entsprechend gilt: *ultra posse nemo obligatur*, sondern als pointierter Ausdruck eines Arguments, das sich der Realität einer gegenüber Klugheit eigenständigen Sphäre der Moral zu vergewissern versucht. Wir gehen davon aus, dass wir völlig unabhängig von Gesichtspunkten unseres eigenen Wohlergehens verpflichtet sind und müssen deshalb auch davon ausgehen, dass wir unser Wohlergehen, falls dies von uns gefordert ist, hintanstellen könnten, auch wenn wir damit rechnen, dass wir unser Wohlergehen tatsächlich nicht hintanstellen werden.

»Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.«[76]

Der Unterschied zu *Grundlegung III* besteht also in Folgendem: Weil, wie Kant herauszustellen sucht, von dem Anspruch moralischen Sollens als praktischer Wirklichkeit auszugehen ist, ist die Idee transzendentaler Freiheit nicht nur etwas, das wir im Verbund notwendiger Annahmen ebenfalls anzunehmen genötigt sind, sondern etwas, dessen praktische Wirklichkeit für uns auch feststeht. Kurz: Die Idee transzendentaler Freiheit besagt etwas, das wir nicht nur annehmen, sondern von dem wir auch wissen.

---

75 Es findet sich in dieser Form nicht bei Kant, sondern, wohl polemisch gemeint, in Schillers Gedicht »Die Philosophen«. Siehe dazu D. Baumgardt, Legendary Quotations and the Lack of References, in: *Journal of the History of Ideas* 7 (1946), 99–102. Den Hinweis auf diesen Aufsatz habe ich entnommen: Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press 1960, p. 200 n74. Das Diktum könnte aber von Kant stammen, und es finden sich bei Kant, worauf auch Beck hinweist, einige ähnlich lautende Formulierungen.

76 KpV 7, 140 = V, 30$_{22-35}$.

Dieses Wissen bedeutet aber keine theoretische Einsicht in Freiheit, sondern verbleibt ganz auf der Ebene des Praktischen. Wir wissen um die Realität des Vermögens reiner praktischer Vernunft und der Idee transzendentaler Freiheit nur insofern und insoweit sich dies aus der Realität des Anspruchs moralischen Sollens ergibt. Wir können deshalb zwar das Prinzip, auf dem dieser Anspruch beruht, besser verstehen, aber wir können uns keinerlei Einsicht in Wesen oder »Funktionsweise« reiner praktischer Vernunft anmaßen.

»Freiheit ist [...] die einzige unter allen Ideen der spek. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung (...) des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.«[77]

Nach diesem Überblick über die Grundlinie der Argumentation Kants in der *Kritik der praktischen Vernunft* empfiehlt es sich, einige wesentliche Punkte noch einmal eigens herauszustellen und zu vertiefen:

(a.) Der wichtigste Punkt ist nach meinem Dafürhalten der folgende: Im Unterschied zu intuitionistischen Positionen geht Kant nicht einfach von der Evidenz bestimmter Werte oder Normen aus, aus denen dann gegebenenfalls nachträglich allgemeinere Prinzipien oder ein oberstes Prinzip zu gewinnen wären. Kant behauptet auch nicht einfach nur die Evidenz eines Moralprinzips, sondern die Evidenz der »Möglichkeit« bzw. der »Realität« der Idee unbedingten Sollens. Der Unterschied, auf den es mir ankommt, besteht darin, dass der Anspruch unbedingten Sollens Kant zufolge, wie gezeigt, eine unbeliebige Idee ist, die sich *unabhängig von der Frage ihrer »Realität«* genau explizieren und das heißt auch kontrollieren lässt. Die Explikation des Gehalts der Idee steht für Kant in Zusammenhang mit dem Aufweis einer vollständigen Einteilung aller denkbaren Sollensansprüche für endliche handlungsfähige Wesen: Die Alternative »hypothetische Imperative – Kategorischer Imperativ« ist erschöpfend. Des weiteren hat Kant nachzuweisen versucht, dass alle hypothetischen Imperative direkt (im Falle pragmatischer »Imperative«) oder indirekt (im Falle technischer Imperative) vom »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit eines handlungsfähigen Subjekts abhängen. Darüber hinaus ist ein vom »natürlichen Zweck« eigener Glückseligkeit abhängiges unbedingtes Sollen klar widersprüchlich und somit undenkbar. Dies führt

77 KpV 7, 108 = V, 47–10; Hervorhebung dort. »Möglichkeit« meint hier nicht »Denkmöglichkeit«, sondern »objektive Realität«. Für die ausdrückliche Gleichsetzung von »Möglichkeit« und »objektiver Realität«, siehe kurz vorher KpV 7, 107 f. = V, 45.

wiederum dazu, dass unbedingtes oder moralisches Sollen von Klugheit und von der sinnlichen Antriebsstruktur des Menschen als Voraussetzung des »natürlichen Zwecks« eigener Glückseligkeit strikt zu unterscheiden ist. Unbedingtes Sollen ist als ein streng allgemeines, notwendiges Sollen zu denken. Strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit sind aber die zusammenhängenden Kennzeichen der Gesetze (reiner) Vernunft. Die Idee unbedingten Sollens führt als die Idee unbedingter praktischer Notwendigkeit, die für endliche handlungsfähige Wesen zur Nötigung wird, auf die Idee reiner praktischer Vernunft und auf die Idee eines unbedingt notwendigen Zwecks, als der reine praktische Vernunft für sich selbst existiert. Unter Voraussetzung des Vermögens reiner praktischer Vernunft muss jedes handlungsfähige Wesen sich selbst wie auch jedes andere handlungsfähige Wesen aufgrund dieses Vermögens als unbedingt notwendigen Zweck erachten, dem es im Handeln stets Rechnung zu tragen gilt. Dies bedeutet, dass die wirklichen Zwecksetzungen (Maximen) jedes Handlungsfähigen mit dem unbedingt notwendigen Zweck, als welcher jeder Handlungsfähige für sich selbst und für jeden anderen existiert, vereinbar sein müssen (sollen), oder, in anderer Betrachtung formuliert: dass die Zwecksetzungen (Maximen) eines Handlungsfähigen mit dem allgemeinen und notwendigen Gesetz reiner praktischer Vernunft zusammenstimmen müssen, was sich nach Kant daran ablesen lässt, ob sie (zugleich auch) als allgemeines und notwendiges Gesetz gedacht und gewollt werden können. Nichts anderes lässt sich Kant zufolge als allgemeines und notwendiges praktisches Gesetz und somit als Anspruch unbedingten Sollens denken.

In der *Grundlegung* hat Kant zu zeigen versucht, dass es sich bei der Idee unbedingten Sollens insofern nicht um eine bloße Idee handelt, als jeder Handlungsfähige nicht anders als »unter der Idee der Freiheit« handeln kann und sich entsprechend in seinem Handeln dem aus dieser Idee folgenden Anspruch unbedingten Sollens unterworfen erachten muss. In der *Kritik der praktischen Vernunft* geht Kant nun, wie gesagt, einen Schritt weiter, indem er darauf aufmerksam macht, dass wir den Anspruch unbedingten Sollens *kennen*. Es ist für uns – für jeden endlichen Handlungsfähigen, ohne dass es dazu besonderer Intelligenz bedürfte – eine erkennbare »Tatsache«, dass wir unter dem Anspruch unbedingten Sollens stehen. Wir wissen, dass der »natürliche Zweck« der eigenen Glückseligkeit keine oberste Norm für unser Handeln sein darf, sondern dass wir immer wieder in bestimmten Weisen handeln sollen, obwohl Gesichtspunkte der Klugheit in eine andere Richtung weisen. Wir wissen, dass wir es uns und anderen immer wieder »schulden«, den »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit einzuschränken.

(b.) Es ist wichtig zu beachten, dass der Rede von einem »Faktum« im Verständnis Kants eine Doppeldeutigkeit anhaftet, die Kant bewusst nutzt.[78] Die uns vertraute Bedeutung ist die von einer »Tatsache« im Sinne von einem vorfindlichen, gegebenen Sachverhalt. Die für Kant im hier betrachteten Zusammenhang grundlegende Bedeutung ist aber die von einer »Tat«. So spricht Kant, wie bereits zitiert, davon, dass reine Vernunft »ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat« beweist, oder von einem »Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt.«[79] Man mag geneigt sein, das erste »in der Tat« lediglich als ein bekräftigendes »tatsächlich« oder »wirklich« zu nehmen, doch liegt es, auch vor dem Hintergrund des ersten Zitates, nahe, »in der Tat« als »in ihrer (der reinen Vernunft) Tat« zu lesen.[80] In der *Metaphysik der Sitten* gibt Kant folgende in unserem Zusammenhang relevante Bestimmungen:

---

78 Diese Doppeldeutigkeit ist nicht gleichzusetzen mit der von Lewis White Beck vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen einem »fact for pure reason« und einem »fact of pure reason«, auch wenn meines Erachtens die Rede von einem »fact of pure reason« in die richtige Richtung weist, siehe Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press 1960, 1963, 168. Die »Tatsache« ist das Bewusstsein des Anspruchs unbedingten Sollens. Dies macht Kants Einführung des »Faktums der Vernunft« im § 7 der KpV deutlich. Sie findet sich in einer Anmerkung, die sich auf das »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft« für uns, nämlich den Kategorischen Imperativ bezieht. Der Zusammenhang ist also das moralische Gesetz in der Form eines Gebots für uns. Unser Bewusstsein dieses Gebotes ist ein »Faktum«. Entsprechend sagt Kant: »Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil *man* es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist *uns* nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst *uns* aufdringt [...].« (KpV 7, 141 = V, 31$_{24-27}$; Hervorhebungen dort nicht) Es ist deutlich, dass es um *unser* Bewusstsein des Gesetzes geht. Die »Tatsache« eines »Gebotes« kann aber kein Faktum »für« die reine Vernunft sein, weil der Modus des Sollens Kant zufolge der reinen Vernunft fremd ist. Nun will ich nicht ausschließen, dass es im Rahmen einer Explikation der Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft Sinn machen kann von einem »Faktum für reine Vernunft« zu sprechen (vgl. dazu auch Beck, a. a. O. 169). Dieses würde aber nicht das leisten können, worum es Kant geht, nämlich die Sicherung der (praktischen) Realität reiner praktischer Vernunft (da reine praktische Vernunft bei einer solchen Explikation schon angenommen oder vorausgesetzt würde).

79 KpV 7, 155 = V, 42$_{6-8}$.

80 So auch Willaschek, *Praktische Vernunft*, a. a. O. 179.

»*Zurechnung* (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das *Urteil*, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann *Tat* (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird [...].«[81]

»*Tat* heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch, sofern das Subjekt in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Akt als *Urheber* der Wirkung betrachtet, und diese, zusamt der Handlung selbst, können ihm *zugerechnet* werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruhet.«[82]

»*Recht* oder *Unrecht* (rectum aut minus rectum) überhaupt ist eine Tat, sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig (factum licitum aut illicitum) ist [...].[83]

An anderer Stelle schreibt Kant:

»Das *Stranden* aber, es sei der Menschen, oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann, als unvorsätzlich, von dem Strandeigentümer nicht zum Erwerbsrecht gezählt werden; weil es nicht Läsion (ja überhaupt kein Faktum) ist, und die Sache, die auf einen Boden geraten ist, der doch irgend einem angehört, nicht als res nullius behandelt werden kann.«[84]

Das Besondere der »Tatsache« des Anspruchs unbedingten Sollens ist nach Kant, dass es sich dabei um etwas Gegebenes handelt, das aber gleichwohl kein äußerer oder innerer (räumlich oder zeitlich bestimmter) Erfahrungsgegenstand ist, sondern ein unmittelbarer Bewusstseinsinhalt, der Inhalt eines unmittelbaren Wissens, das nur als das Bewusstsein einer »Tat« der Vernunft verstehbar ist. Denn in dem Anspruch spricht sich eine Notwendigkeit und Allgemeinheit aus, die Kennzeichnen der Vernunft ist. Die Alternativlosigkeit des Verständnisses des Anspruches als »Tat« der Vernunft ergibt sich aus der Idee unbedingten Sollens in Absetzung vom dem »natürlichen Zweck« eigener Glückseligkeit.[85]

---

81 *MSR* 8, 334 = VI, 227$_{21-23}$; Hervorhebungen dort.

82 *MSR* 8, 329 = VI, 223$_{18-23}$; Hervorhebungen dort.

83 *MSR* 8, 330 = VI, 223$_{35}$–224$_{1}$; Hervorhebungen dort.

84 *MSR* 8, 381 = VI, 269$_{37}$–270$_{6}$; Hervorhebung dort; weitere Belege für die Verwendung von »Faktum« im Sinne von (zurechenbarer) Tat sind *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* 11, 105 = VIII, 255$_{11-19}$ und *Rel.* 8, 669 = VI, 23$_{13-17}$. Diese beiden Stellen werden auch von Willaschek, *Praktische Vernunft*, a. a. O. 177 f. angeführt. Dort noch weitere Belege.

85 Diese Alternativlosigkeit ist freilich oft bestritten worden, siehe schon Fichtes Gebhard-Rezension von 1793, *J.G.Fichte-Gesamtausgabe*, ed. R. Lauth, H. Jacob, I, 2, 21–29 oder *Fichtes Werke*, ed. I.H. Fichte, VIII, 418–426. Die entsprechenden Einwände wären genauer zu prüfen. Da dies aber über die Zielsetzung dieser Arbeit hinausgeht, möchte ich lediglich kurz auf einen Einwand ein-

»[...] der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also bloß problematisch ist, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen etwas zu entlehnen, als Gesetz unbedingt geboten. Es ist aber auch nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist (denn da wäre die Regel immer physisch bedingt), sondern eine Regel, die bloß den Willen, in Ansehung der Form seiner Maximen, a priori bestimmt, und da ist ein Gesetz, welches bloß zum Behuf der *subjektiven* Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die *objektive* Form eines Gesetzes überhaupt, wenigstens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfodert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic iubeo) ankündigt.«[86]

Wie bereits erwähnt verfolgt Willaschek in seiner Interpretation die Tendenz, das »Faktum der Vernunft« auf die »Tat der Vernunft« zu reduzieren. Allerdings sind seine Äußerungen in diesem Punkt durch eine Reihe von (problematischen) Entgegensetzungen und Zurücknahmen gekennzeichnet, so dass seine Position nicht völlig klar wird. Meine These ist,

---

gehen, den Lewis W. Beck vorgebracht hat (wobei auch Beck ihm kein wirkliches Gewicht zuzumessen zu scheint). Beck sagt, dass daraus, dass das Pflichtbewusstsein ein »undisputed fact« ist, sich zumindest prima facie nicht schon ableiten ließe, »that duty is not an illusionary and chimerical concept«. Denn: »If I believe, for instance, that there is a God and that duty is determined by the will of God, and if there is in fact no God, then it may remain a fact that I feel the call of duty, but it is not a fact that duty is an objectively valid constraint.« (Beck, *A Commentary*, a. a. O. 170 f.) Zunächst ist festzustellen, dass die Rede von einem »undisputed fact« zu schwach ist. Kant würde darauf insistieren, dass es sich bei dem Anspruch moralischen Sollens um eine unabweisbare oder unbestreitbare (und nicht bloß »unbestrittene«) »Tatsache« handelt. (Außerdem ist zu unterscheiden zwischen einer solchen Tatsache *für* ein handlungsfähiges Subjekt und einer Tatsache in Bezug auf ein solches Subjekt.) Wenn nun Pflicht abhängig wäre von einem *Glauben* an Gott, wäre als erstes zu fragen, ob ein solcher Glaube sinnvoll als unbestreitbar anzusprechen ist. Des weiteren würde Kant darauf insistieren, dass eine solche *Abhängigkeit* vom Willen Gottes nur auf hypothetische Imperative führen kann, das Bewusstsein einer Pflicht bzw. eines unbedingten Sollens also noch gar nicht erreicht wäre. Vgl. dazu auch schon Beck, a. a. O. 172.

86 KpV 7, 141 f. = V, 31$_{15-34}$; Hervorhebungen dort.

wie herausgestellt, dass Kant zufolge der Anspruch unbedingten Sollens für den Handelnden etwas Gegebenes, eine »Tatsache« ist, die sich nur auf eine Tat der Vernunft zurückführen lässt und deshalb Vernunft als genuin praktisch erweist. Wenn Willaschek dagegen unter Verweis auf einschlägige Zitate schreibt,

»Diese Stellen lassen keinen Zweifel daran, daß das ›Factum der reinen Vernunft‹ nicht einfach eine von der Vernunft unabhängige Tatsache ist, die man als solche eben hinnehmen muß, sondern eine Aktivität oder Leistung ›der Vernunft‹«[87],

so macht er eine Alternative auf, die in unserem Zusammenhang nicht erschöpfend ist (Tat der Vernunft – von Vernunft *unabhängige* Tatsache). Dem scheint Willaschek auch Rechnung zu tragen, wenn er wenig später schreibt:

»Diese Doppeldeutigkeit macht verständlich, wie es sich beim ›Factum der Vernunft‹ um eine Tat und *zugleich* um eine Tatsache handeln kann – allerdings nicht um eine Tatsache als etwas bloß ›Gegebenes‹ (*datum*), sondern um eine ›Tat-sache‹ als das Ergebnis einer Tat (*factum*). Auch da, wo der Ausdruck eher soviel wie ›Tatsache‹ zu bedeuten scheint, ist es also nicht nötig, ihn im Sinne eines *factum brutum* zu verstehen, denn die Vernunft findet dieses ›Factum‹ nicht einfach vor; auch als Tatsache ist das ›Factum‹ immer ein Produkt der Vernunft.«[88]

Die Frage ist aber, für wen in welcher Weise eine Tatsache welchen Inhalts besteht. Dass die Tatsache ein Produkt der Vernunft ist, braucht nicht schon dagegen zu sprechen, dass dieses Produkt *für uns* etwas »Gegebenes« ist (selbst wenn es deshalb nicht schon ein »bloß« Gegebenes ist). Willaschek ist es wichtig, folgendes herauszustellen:

»Das ›Factum der Vernunft‹ ist also weder eine theoretische Erkenntnis, noch eine ›sittliche Einsicht‹, sondern der Vorgang der Willensbestimmung durch die Vernunft. [...] Als das Ergebnis dieses Vorgangs ist das ›Factum‹ *insofern* ein unmittelbares und unleugbares, aber ›praktisches‹ Bewußtsein unserer moralischen Verpflichtung, als es das *Motiv* moralischen Handelns ist. Erst in der Erklärung solcher Handlungen vor dem Hintergrund unseres praktischen Selbstverständnisses wird das ›Factum‹ zum Gegenstand der Theorie. Zwar können wir Kant zufolge nur aufgrund des Bewußtseins unserer moralischen Verpflichtung wissen, daß wir zu Taten ›aus reiner Vernunft‹ in der Lage sind; doch dieses Bewußtsein ist ein ›*praktisches*‹ Bewußtsein: keine theoretische Erkenntnis, sondern ein Handlungsmotiv. Dieses Motiv, und nicht die vorausgesetzte ›objektive‹ Geltung des Sittengesetzes, ist das ›Sollen‹, von dem aus wir auf unsere Freiheit schließen.«[89]

87 Willaschek, *Praktische Vernunft*, a. a. O. 180.
88 Ebd. 181; Hervorhebungen dort.
89 Ebd. 187 f.; Hervorhebungen dort.

Willaschek scheint zunächst zu behaupten, dass das Faktum in moralischen Handlungen besteht, deren Motiv wir uns bewusst sind und die wir in einem zweiten Schritt zu erklären versuchen können. Dann wäre das moralische Handeln bzw. das Motiv moralischen Handelns eine »Gegebenheit«. Dem würde entsprechen, dass Willaschek zuvor in Bezug auf Kants Beispiel dessen, der unter Androhung des Todes durch Erhängen zu einem falschen Zeugnis gezwungen werden soll und der weiß, dass er kein falsches Zeugnis abgeben darf, schreibt:

»Hier haben wir also den Nachweis eines vernünftigen »Factums«, einer zurechenbaren Tat aus reiner Vernunft. [...] Da alles ›Empirische vom Rationalen‹ säuberlich geschieden ist, da kein empirisches Motiv für diese Handlung in Frage kommt, das einzige Motiv also die Sittlichkeit der Handlung ist, läßt sich eine solche Handlung nur als bzw. durch ein ›Factum der Vernunft‹ erklären: Die ›Triebfeder‹ dieser Handlung – gegen alle erdenklichen empirischen Motive – kann nur eine ›Wirkung der Vernunft aufs Gemüth‹ sein. In diesem Sinn beweist die reine praktische Vernunft die Freiheit ›durch die That‹. Wir wissen, daß wir zu ›Taten‹ in der Lage sind, die sich nur dadurch erklären lassen, daß man eine ›intelligible‹ Verursachung ›sinnlicher‹ Stimuli annimmt. Deshalb ist eine vernünftige Tat das Ergebnis einer ›Tat‹ der Vernunft.«[90]

Das »Faktum der Vernunft« wäre also eine moralische Handlung – hier die Handlung, kein falsches Zeugnis abzulegen und für diese Standhaftigkeit den Tod durch Erhängen auf sich zu nehmen –, in der sich Vernunft als genuin praktisch erweist.[91] Es scheint mir aber außer Frage zu stehen, dass dies nicht die Auffassung Kants und auch nicht der Skopus seines Beispiels ist. Was der Betreffende weiß, ist nach Kant, dass er unter einem unbedingten Gebot steht, einen anderen nicht durch ein falsches Zeugnis ins Verderben zu stürzen. Dieses Gebot ist eine »Tatsache«, die auf eine Tat der Vernunft zurückgeht und auf das Vermögen reiner praktischer Vernunft Anzeige gibt. Dieses Sollen besteht auch dann, wenn niemals jemand dem Gebot entsprechend handelt. Dass der Betreffende sich in der Lage sieht, dem Gebot entsprechend zu handeln, ist nach Kant eine Konsequenz des Faktums, eine solche Handlung wäre nicht allererst das Faktum. Selbst wenn der Betroffene kein falsches Zeugnis ablegt und dafür in den Tod geht, kann er nach Kant nicht wissen, ob er wirklich dem Gebot der Vernunft folgt oder ob ihn ein anderes Motiv leitet,[92] sagen wir: Furcht vor ewiger Verdammnis oder der Wunsch, von anderen als Held verehrt

90 Ebd. 187.

91 Allerdings scheint Willaschek zu schwanken, ob die Handlung selbst »Tat« der Vernunft ist oder ob sie aufgrund einer solchen »Tat« ist.

92 Dies hat Willaschek in gewisser Weise zuvor auch eingeräumt, vgl. a. a. O. 185.

zu werden. Dennoch weiß er, dass er unabhängig von solcher Furcht oder solchen Wünschen unbedingt verpflichtet ist. Nun scheint Willaschek dies in der zweiten Hälfte des vorletzten Zitates einzuräumen, wenn er sagt: »Zwar können wir Kant zufolge nur aufgrund des Bewußtseins unserer moralischen Verpflichtung wissen, daß wir zu Taten ›aus reiner Vernunft‹ in der Lage sind; doch dieses Bewußtsein ist ein ›*praktisches*‹ Bewußtsein: keine theoretische Erkenntnis, sondern ein Handlungsmotiv.« Verträgt sich dies aber mit der Deutung, dass moralische Handlungen die »facta der Vernunft« sind? Wenn das Bewusstsein moralischer Verpflichtung erst auf die *Möglichkeit* solcher »facta« Anzeige gibt, wie kann dann dieses Bewusstsein eine aus solchen Taten *herrührende* »Tat-sache« sein? Willaschek scheint diese Spannung zu entgehen (oder dadurch von vornherein abbaubar zu sein), dass er das Verpflichtungsbewusstsein als praktisches Bewusstsein, als Handlungsmotiv versteht. Doch ist die Rede von einem »praktischen Bewusstsein«, das ein Handlungsmotiv *ist*, doppeldeutig. Dies umso mehr als Willaschek in seiner Interpretation »Motive« als »das bewegende Moment in einer Entscheidung« versteht und den Unterschied zwischen einem Imperativ und einer Maxime dahingehend bestimmt hat, dass »Maximen einen motivationalen Faktor enthalten, der bei Imperativen fehlt«.[93] Worin besteht dann das als Verpflichtungsbewusstsein bestimmte praktische Bewusstsein? Verpflichtungsbewusstsein bedeutet doch nach Kant das Bewusstsein, unter einem kategorischen Imperativ zu stehen. Imperative besagen aber, wie gezeigt, eine Nötigung, die aus praktischer Notwendigkeit erwächst. In der praktischen Notwendigkeit liegt nach Kant, grob gesagt, eine handlungsbestimmende Kraft, die zum Zuge kommt, wenn die Vernunft zum Zug kommt. Weil wir aber nicht selbstverständlich so handeln, wie es (für uns) notwendig ist, erwächst für uns aus praktischer Notwendigkeit eine Nötigung, ein Sollen. Das Sollen zeigt also an, dass für uns (bedingt oder unbedingt) zwar ein zureichender Grund des Handelns besteht, dass dieser aber deshalb nicht schon gleichsam automatisch der wirkliche Grund unseres Handelns ist. Wenn man so will, weist uns das Sollen auf »bestehende« Motive, die noch nicht oder nicht selbstverständlich unsere Motive *sind*. Es scheint mir deshalb auch eine nicht erschöpfende Alternative zu sein, zwischen »praktischem Bewusstsein« und »theoretischer Erkenntnis« zu unterscheiden. Warum sollte man nicht von einer »Erkenntnis« in den Anspruch unbedingten Sollens sprechen können oder von einer entsprechenden »Einsicht«, ohne dass

93 Ebd. 73.

dies einerseits schon eine »theoretische« Erkenntnis sein müsste und ohne dass darin andererseits schon die Entscheidung beschlossen sein müsste, dem Anspruch zu entsprechen? Willaschek unterscheidet später zwischen (theoretischer) »Erkenntnis« und (praktischer) »Anerkenntnis«.[94] Angemessener scheint es mir aber zu sein, davon auszugehen, dass in der Einsicht in den Anspruch unbedingten Sollens Erkenntnis und Anerkenntnis eigentümlich verwoben sind, dergestalt dass ich den Anspruch einerseits auf mich beziehe, andererseits ihn noch soweit zu distanzieren vermag, dass die »Anerkenntnis« nicht mit der Entscheidung zu verwechseln ist, dem Anspruch tatsächlich Folge zu leisten, obwohl ich genau weiß, dass ich ihm Folge leisten soll.

(c.) In dem Faktum spricht sich Kant zufolge eine eigentümliche Weise des Wissens, nämlich ein genuin praktisches Wissen aus. Durch das Faktum erweist sich, dass der Anspruch unbedingten Sollens mehr als nur ein bloßes Gedankending ist, vielmehr Realität besitzt. Diese Realität führt auf die Realität reiner praktischer Vernunft und »transzendentaler Freiheit«. Aber reine praktische Vernunft bzw. transzendentale Freiheit werden dadurch nicht zu theoretischen Gegenständen, über deren Funktionsweise oder Beschaffenheit sich nun Näheres ausmachen ließe. Deshalb betont Kant, dass bei dem Bewusstsein des Faktums der reinen Vernunft keinerlei Anschauung im Spiel ist und dass hier schon gar nicht der Versuch unternommen wird, das einzuführen, was uns ausweislich der *Kritik der reinen Vernunft* grundsätzlich verwehrt ist, nämlich eine intellektuelle Anschauung. Das praktische Wissen bleibt ganz darauf beschränkt, dass unser Handeln dem (in seinem Gehalt explizierbaren) Gesetz reiner praktischer Vernunft unterworfen ist, das für uns zu einem unbedingten Gebot oder kategorischen Imperativ wird, und dass wir folglich das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzen und entsprechend es uns möglich ist, uns in unserem Handeln von reiner praktischer Vernunft bestimmen zu lassen. Alle Weiterungen und Annahmen, die durch die Realität des Anspruchs unbedingten Sollens möglich und notwendig werden, verbleiben deshalb auf der praktischen Ebene. Sie sind nur insofern gesichert oder legen sich nur insofern nahe, als sie Voraussetzungen des unbedingten Anspruchs sind oder (im Falle der in dieser Arbeit aber nicht weiter zu verfolgenden Postulate der Unsterblichkeit und Gottes) sich als Annahmen aufdrängen, die es Kant zufolge zu machen gilt, damit unbedingte Sollensforderungen nicht ins Leere gehen.

94 Vgl. ebd. 227 f.

3.5 »Freie Willkür«, Autonomie und Heteronomie

Zu Beginn dieser Arbeit habe ich darauf hingewiesen, dass es zwei Bedeutungen von »freier Willkür« zu unterscheiden gilt, nämlich (1.) »freie Willkür« im Sinne eines durch praktische Vernunft bestimmten, aber möglicherweise nicht durch reine praktische Vernunft bestimmten bzw. bestimmbaren Begehrungsvermögens im Unterschied zum durch Triebe bestimmten *arbitrium brutum* der Tiere, (2.) »freie Willkür« im Sinne eines durch reine praktische Vernunft bestimm*baren* Begehrungsvermögens. Entscheidend für »freie Willkür« in der Bedeutung (1.) ist, wie gezeigt, eine Handlungsbestimmung durch *Gründe*. Es kam darauf an, verständlich zu machen, dass eine solche Kompetenz nicht schon das Vermögen reiner praktischer Vernunft verbürgt. Ohne das Vermögen reiner praktischer Vernunft stehen die Handlungsgründe aber allesamt im Horizont des »natürlichen Zwecks« der eigenen Glückseligkeit, und es kann nur bedingte praktische Notwendigkeit und entsprechend nur bedingte Sollensansprüche geben.

Die Idee unbedingten Sollens führt auf die Idee reiner praktischer Vernunft und ihrer selbstbezüglichen Struktur. Sofern wir in dieser Idee reine praktische Vernunft als etwas Selbstständiges stilisieren, lässt sich, wie oben dargelegt, sagen: Reine praktische Vernunft stellt für sich notwendig einen unbedingten oder absoluten Wert dar und ist das Vermögen, diesem Wert in allen ihren Zwecksetzungen völlig aus sich heraus Rechnung zu tragen. In diesem Sinne ist reine praktische Vernunft als »für sich selber praktisch« zu denken, als ein praktisches Gesetz, das reine Vernunft für sich selbst ist, als *Autonomie*. Sofern wir als endliche handlungsfähige Wesen davon auszugehen haben oder wissen können, dass wir das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzen, müssen wir aufgrund dieses Vermögens uns und jedes andere handlungsfähige Wesen als unbedingt notwendigen Zweck verstehen und müssen wir uns »freie Willkür« in der Bedeutung (2.) zusprechen. Wir dürfen aber nicht das Vermögen reiner praktischer Vernunft mit der »freien Willkür« identifizieren. Wir dürfen dies aus dem gleichen Grunde nicht, aus dem wir uns nicht einfach mit reiner praktischer Vernunft identifizieren dürfen. Denn sonst wäre gar nicht zu verstehen, dass wir nicht selbstverständlich dem Gesetz unserer Vernunft Folge leisten. Andererseits ist zu sagen, dass wir uns für vermögend halten müssen, diesem Gesetz zu folgen und dass wir unserer Würde nur dann angemessen Rechnung tragen, wenn wir diesem Gesetz Rechnung tragen. Auch wenn wir uns also nicht einfach mit reiner praktischer Vernunft identifizieren können, so haben wir doch Anlass zu sagen, dass

wir uns, unserem »Selbst« nicht angemessen Rechnung tragen, wenn wir dem Gesetz unserer Vernunft (unseres praktischen Vernunftvermögens) nicht angemessen Rechnung tragen.

Dies führt dazu, dass es unterschiedliche Bedeutungen von »Autonomie« und »Heteronomie« zu unterscheiden gilt.[95] Bezogen auf Kants Moralphilosophie scheint mir der Ausgangspunkt der Begriff von Autonomie$_1$ zu sein, durch den versucht wird, reine praktische Vernunft und ihr Gesetz zu charakterisieren bzw. die Struktur reiner praktischer Vernunft zu bestimmen. Entsprechend könnte die Opposition »Autonomie$_1$ – Heteronomie$_1$« zur Charakterisierung praktischer Vernunft verwandt werden. In diesem Sinne ließe sich *vor dem Hintergrund* der Idee der Autonomie$_1$ reiner praktischer Vernunft von der »Heteronomie$_1$« einer praktischen Vernunft sprechen, die nichts anderes tut (und vielleicht auch nichts anderes kann), als das Interesse der Neigungen zu verwalten. Nun eröffnet das Vermögen einer autonomen$_1$ Vernunft Handlungsfähigkeit bzw. »freie Willkür« in der Bedeutung (2.). Entsprechend kann »Autonomie$_2$ – Heteronomie$_2$« zur Charakterisierung der handlungsbezogenen Entscheidungen eines in diesem Sinne handlungsfähigen Subjekts herangezogen werden. X handelt autonom$_2$, wenn er in seinen Zwecksetzungen (Maximen) dem Gesetz reiner praktischer Vernunft Rechnung trägt, X handelt heteronom$_2$, wenn seine Zwecksetzungen dieses Gesetz verletzen. Dabei gilt es zu beachten, dass X nicht schon heteronom$_2$ handelt, wenn er in Übereinstimmung mit dem Gesetz reiner praktischer Vernunft klug handelt, und dass er nicht schon autonom$_2$ handelt, wenn seine Handlungen äußerlich dem Gesetz reiner praktischer Vernunft konform sind. Worauf es an dieser Stelle aber ankommt ist, dass die mögliche Autnomie$_2$ einer solchen Entscheidung nicht das gleiche besagt wie die Autonomie$_1$ reiner praktischer Vernunft. Nochmals einen anderen Sinn erhält »Autonomie«, wenn damit die »Freiheit« der »freien Willkür« in der Bedeutung (2.) gekennzeichnet werden soll. Denn diese »Freiheit« ist nicht »Autonomie« im Sinne der Autonomie$_1$ reiner praktischer Vernunft, denn die »freie Willkür« kann nicht einfach mit reiner praktischer Vernunft gleichgesetzt werden, und sie ist auch nicht die »Autonomie« einer Entscheidung im Sinne von Autonomie$_2$, weil sie die Kompetenz zu handlungsbezogenen

95 Auf die Notwendigkeit solcher Unterscheidungen hat unter dem Leitgesichtspunkt einer Verhältnisbestimmung von ›Autonomie‹ und ›Spontaneität‹ bereits Reiner Wimmer aufmerksam gemacht; siehe Reiner Wimmer, *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1980, 124–144.

Entscheidungen ist, die autonom$_2$ oder heteronom$_2$ sein können. Diese Kompetenz können wir nach Kant nicht wirklich verstehen. Vor allem können wir uns nicht begreiflich machen, wie wir in einem verantwortlichen, zurechenbaren Sinn heteronom$_2$ handeln können und wie es zugeht, dass wir offensichtlich zu einer heteronomen$_2$ Grundentscheidung gefunden haben. Wir können aber einsehen, dass wir uns eine solche Kompetenz zuschreiben müssen (so das Argument der *Grundlegung*) bzw. dass wir eine solche Kompetenz besitzen (so das Argument der *Kritik der praktischen Vernunft*).

»Heteronomie« wird für Kant nur vor dem Hintergrund von oder mit Bezug auf »Autonomie« verständlich. Entsprechend gilt, dass, wenn wir uns in unserer »freien Willkür« für autonom$_3$ halten müssen, wir auf das Vermögen reiner praktischer Vernunft und somit auf deren Autonomie$_1$ bzw. Gesetz verwiesen sind. Und wenn wir um den Anspruch unbedingten Sollens wissen, dann wissen wir, so Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft*, um die Wirklichkeit des Vermögens reiner praktischer Vernunft und ihrer Autonomie$_1$ und dadurch auch, dass wir Autonomie$_3$ im Sinne einer durch reine praktische Vernunft bestimmbaren, aber nicht notwendiger Weise bestimmten »freien Willkür« besitzen. Ein Zusammenhang zwischen »Autonomie« und »moralischem Gesetz« besteht deshalb für »Autonomie« in den unterschiedlichen Bedeutungen in jeweils unterschiedlicher Weise: Die Autonomie$_1$ reiner praktischer Vernunft *ist* das moralische Gesetz, die Autonomie$_2$ der Entscheidung *folgt* dem Gesetz und lässt (in einer für uns nicht näher fassbaren Weise) das Vermögen reiner praktischer Vernunft zum Zuge kommen. Die »Freiheit« oder Autonomie$_3$ der »freien Willkür« *ist* dagegen weder die Autonomie$_1$ reiner praktischer Vernunft noch verbürgt sie als solche schon, dass das solchermaßen handlungsfähige Subjekt dem Gesetz reiner praktischer Vernunft folgen und diese zum Zuge kommen lassen wird. Wohl aber gilt Kant zufolge, dass wir uns eine über die »freie Willkür« in der Bedeutung (1.) hinausgehende »freie Willkür« oder, anders gesagt, eine Autonomie$_3$ freier Willkür nicht denken können, ohne uns das Vermögen reiner praktischer Vernunft zu denken. Entsprechend gilt, dass ein Zusammenhang zwischen der Autonomie$_3$ freier Willkür und reiner praktischer Vernunft *insofern* besteht, als wir uns eine solchermaßen »freie« Willkür nur denken können, wenn sie als durch reine praktische Vernunft bestimm*bar* denken. Die Rede von einer Heteronomie$_2$ unserer handlungsbezogenen Entscheidungen, die eine Möglichkeit der Autonomie$_3$ unserer »freien Willkür« ist, ist für uns nur vor dem Hintergrund der Möglichkeit autonomer$_2$ Entscheidungen sinnvoll.

Auch wenn Kant diese Unterscheidungen nicht in dieser Weise ausdrücklich trifft, so sind sie doch der Sache nach präsent. Ich teile deshalb die Einschätzung der in der Kantforschung bekannten Studie von Gerold Prauss nicht, dass für Kant ein »Problem der Heteronomie als Fall von Autonomie« besteht (in die hier eingeführten Unterscheidungen übersetzt: ein Problem der Heteronomie$_2$ als Fall von Autonomie$_3$) oder ein »Problem des nichtmoralischen Handelns«.[96] Entsprechend kann ich auch nicht erkennen, dass Kant in der *Religionsschrift* »die Theorie des ›radikal Bösen‹« als Lösungsversuch für solche Probleme bemühen würde.[97] Die Interpretation von Prauss leidet darunter, dass er den Unterschied der beiden Bedeutungen von »freier Willkür« nicht ausreichend in den Blick bekommt, vor allem nicht die Eigenart von »freier Willkür« in der Bedeutung (1.). Deshalb macht er meines Erachtens, wie nach ihm Andreas Dorschel, von vornherein falsche Alternativen auf. Außerdem scheint er »Autonomie« von vornherein und vor allem im Sinne von »Autonomie$_3$« zu verstehen. Dadurch entgeht ihm die Bedeutung und fundamentale Rolle von Autonomie$_1$ und dass Kant nur diese, aber nicht die »freie Willkür« (Autonomie$_3$) mit dem moralischen Gesetz identifiziert. Es ist die Unterscheidung zwischen Autonomie$_1$ und Autonomie$_3$, die Kant in der *Metaphysik der Sitten* durch die Unterscheidung zwischen »Wille« und »Willkür« explizit macht. Da Prauss die Autonomie$_1$ der reinen praktischen Vernunft, welche (Vernunft) Kant nun als »Wille« bestimmt, nicht wirklich in den Blick bekommt, erscheint ihm die Unterscheidung als völlig verfehlt. Prauss meint, man könne sie »nur noch als Verzweiflungstat von Kant bezeichnen, weil er sich dabei mit seiner Konzeption, die er im wesentlichen weiterhin zugrunde legt, am Ende selbst *ad absurdum* führt.«[98] Indem nämlich

> »die praktische Vernunft als Wille jetzt nicht mehr aus Freiheit, sondern mit Notwendigkeit zum Moralgesetz führen soll, kann es auch nicht mehr *ratio cognoscendi* jener Freiheit, sondern allenfalls dieser Notwendigkeit sein. Vor allem aber kann dann umgekehrt die *ratio essendi* des Moralgesetzes auch nicht mehr in jener Freiheit bestehen, sondern allenfalls in dieser Notwendigkeit.«[99]

---

96 Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, a. a. O. 52–61 u. 70–83.

97 Vgl. ebd. 83–100; vgl. dazu auch Heiner F. Klemme, Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht, in: Heiner F. Klemme, Bernd Ludwig, Michael Pauen, Werner Stark (Hg.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, 124–151, 126 f..

98 Ebd. 111; Hervorhebung dort.

99 Ebd. 113; Hervorhebungen dort.

Diese Kritik beruht aber u. a. auf der Verwechslung von zwei Bedeutungen von »Moralgesetz«. »Moralgesetz« als ratio cognoscendi reiner praktischer Vernunft meint den Anspruch unbedingten Sollens, unter dem wir uns als endliche handlungsfähige Wesen sehen. Dieser Anspruch bzw. dieses Gebot lässt erkennen, dass wir das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzen. Reine praktische Vernunft *ist* wiederum im Sinne von Autonomie$_1$ das Moralgesetz. Da wir aufgrund des Anspruchs unbedingten Sollens erkennen können, dass wir das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzen, können wir auch erkennen, dass wir Handlungsfähigkeit bzw. »freie Willkür« in der Bedeutung (2.) besitzen: Wir können uns durch reine praktische Vernunft in unserem Handeln bzw. in unseren Handlungsentscheidungen bestimmen lassen, lassen uns aber nicht selbstverständlich durch unser Vermögen reiner praktischer Vernunft bestimmen, sondern wollen offensichtlich den »natürlichen Zweck« unserer eigenen Glückseligkeit dem unbedingt notwendigen Zweck, als der jedes handlungsfähige Wesen aufgrund des Vermögens reiner praktischer Vernunft »existiert«, vorordnen, weshalb das Gesetz reiner praktischer Vernunft für uns zu einem unbedingten Gebot wird. Insofern lässt sich der Kategorische Imperativ als Prinzip der »Autonomie« ansprechen, wobei »Autonomie« wiederum von den bisher herausgestellten Bedeutungen zu unterscheiden ist. Ich verzichte aber darauf, die begonnene Indexierung weiter fortzuführen. Der Kategorische Imperativ ist ein Prinzip der »Autonomie«, weil er durch das moralische Gesetz im Sinne von Autonomie$_1$ begründet ist und dieses Gesetz in ein Gebot an den endlichen Handlungsfähigen übersetzt. (In dieser Hinsicht liegt ein neuer Sinn von »Autonomie« vor.) Der Kategorische Imperativ ließe sich aber insofern auch als Prinzip der Autonomie$_3$ bezeichnen, als das Gebot sich an den Handlungsfähigen in seiner Handlungsfähigkeit richtet und ihn verpflichtet, sein Vermögen reiner praktischer Vernunft zum Zuge kommen zu lassen.

Der Unterschied zwischen dem Prinzip der Autonomie *im Sinne des* Gesetzes der Autonomie (Autonomie$_1$) und »Autonomie« als Gebot (Kategorischer Imperativ) ist von Rüdiger Bittner zu Recht betont worden.[100] Allerdings unternimmt er keinen Versuch, den Zusammenhängen und Fundierungsverhältnissen Rechnung zu tragen. Dies führt ihn einerseits zu dem meines Erachtens unberechtigten Vorwurf, Kant habe diesen Unterschied gar nicht gesehen (»Kant hat das Prinzip der Autonomie mit

100 Rüdiger Bittner, *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg/München: Alber 1983, 122–128.

dem Gebot des kategorischen Imperativs verwechselt.«[101]), andererseits zu einem (in dem Titel seiner Untersuchung »Moralisches Gebot oder Autonomie« sich aussprechenden) eigenen systematischen Vorschlag, der nach meinem Dafürhalten das von Kant erreichte Differenzierungsniveau unterbietet. Bezogen auf die in meiner Interpretation verwandte Terminologie trägt Bittner der Unterscheidung zwischen dem Begehrungsvermögen in den Bedeutungen (1.) und (2.) ungenügend Rechnung, indem er Handlungsfähigkeit von vornherein als »Autonomie« anspricht. Handeln ist ein Handeln nach selbstgegebenen Gesetzen. Dies folge »aus seiner Intentionalität«.[102] Nach diesem Verständnis kommt »Autonomie [...] hier dem Handelnden überhaupt zu, sie gehört zum Begriff des Handelns. Entsprechend kommt Heteronomie nicht anderen Handlungen, sondern gar keinen zu. ›Heteronomie‹ bezeichnet nicht eine Gefahr, sondern eine Täuschung.«[103] Nun ist, wie gezeigt, »freie Willkür« nach Kant Handlungsfähigkeit mindestens in dem Sinne, dass es ein Handlungssubjekt gibt, das sich aus *Gründen* entscheidet, in bestimmten Weisen zu handeln. Aber es ist, wie der »natürliche Zweck« eigener Glückseligkeit zeigt, keineswegs selbstverständlich, dass daraus schon folgt, dass der Handelnde damit schon »nach Gesetzen handelt, die er sich selbst gibt«. Denn es ist nicht selbstverständlich, dass dieser »Zweck« auf einer Wahl oder einer Entscheidung beruht. Nun lässt sich zwischen einer Außenperspektive und einer Innenperspektive unterscheiden. In der Innenperspektive eines Handelnden, in seiner Sicht, stellt es sich, wie Kant in *Grundlegung III* argumentiert, so dar, dass der Handelnde davon ausgehen muss, dass er originärer Zwecksetzungen fähig ist, folglich auch eine Entscheidung für (oder gegen) den Zweck seiner Glückseligkeit treffen bzw. diesen relativieren kann. Wenn aber der Handelnde sich solcher Zwecksetzungen für fähig hält, dann geht er von *Zwecksetzungen durch* (seine) Vernunft aus und nicht nur von einer vernunftgeleiteten Moderation oder Administration von Neigungen. Entsprechend muss der Handelnde sich eine Handlungsfähigkeit im Sinne von Autonomie$_3$ zusprechen, die von vornherein mit dem Vermögen reiner praktischer Vernunft und ihrer Autonomie$_1$ rechnet, aus der für den Handelnden der Kategorische Imperativ erwächst. Kant ist sich aber sehr wohl bewusst, dass sich die reflexiven Urteile dieser Innenperspektive nicht einfach in assertorische Urteile einer Außenperspektive übersetzen lassen: Daraus, dass sich der Handelnde für frei

101 Ebd. 124.
102 Ebd. 158.
103 Ebd. 162.

halten muss, folgt als solches noch nicht, dass er tatsächlich frei *ist*. – Nun mag es gute Gründe geben, Kant in diesen Punkten nicht zu folgen. Es würde sich aber im Rahmen einer Kantinterpretation empfehlen, solche Gründe namhaft zu machen, statt einfach eine Argumentation und ein bereits erreichtes Argumentationsniveau zu ignorieren.

3.6 Zu den Formulierungen des Kategorischen Imperativs und zu seiner Verwendung als Maßstab (konkreter) moralischer Beurteilung

Die Literatur zur Moralphilosophie Kants wird von der Diskussion der unterschiedlichen Formulierungen des Kategorischen Imperativs und der Frage der Tauglichkeit des Kategorischen Imperativs oder einzelner seiner Fassungen für die konkrete moralische Beurteilung und Handlungsorientierung dominiert. Dies ist einerseits verständlich. Denn ein Moralprinzip muss sich dadurch bewähren, dass sich ihm *eindeutige* Auskünfte für die Beurteilung von Handlungen sowie der institutionellen Rahmenbedingungen des Handelns entnehmen lassen.[104] Des weiteren hat Kant in der *Grundlegung* durch Beispiele deutlich zu machen versucht, dass der Kategorische Imperativ diese Erwartungen erfüllt.[105] Es liegt deshalb nahe, dass diese Beispiele die Aufmerksamkeit der Interpreten auf sich ziehen. Allerdings haben sie in ganz außerordentlichem Maße Aufmerksamkeit gefunden. Wolfgang Kersting hat die entsprechenden Passagen der *Grundlegung* als das »wohl meisttraktierte Textstück der moralphilosophischen Überlieferung« bezeichnet.[106]

Andererseits ist es keineswegs notwendig, ein Moralprinzip *unmittelbar* auf konkrete Handlungen oder Zielsetzungen zu beziehen. Es ist

104 Diesen Gesichtspunkt hat Onora Nell (heute: O'Neill) ins Zentrum ihrer Studie gestellt: Onora Nell, *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, New York: Columbia University Press 1975: »I do not doubt the importance of justification, but I believe a principle which cannot help us act is not worth ›justifying‹. The first requirement for a refurbished Kantian ethics is to show the Categorical Imperative can help us solve some of the moral problems we all confront.« (p. viii)

105 *GMS* 7, 52–54 = IV, 421$_{21}$–423$_{35}$; 7, 61–63 = IV, 429$_{14}$–430$_{27}$.

106 Wolfgang Kersting, »Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit« (1982), in: ders., *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 74–120, 78.

zumindest denkbar, dass das Moralprinzip zunächst dazu führt, bestimmte grundlegende Bereiche oder Gesichtspunkte zu unterscheiden und sowohl die Prinzipien dieser Bereiche oder Gesichtspunkte begründet als auch ihren Zusammenhang regelt. Diese gegenüber dem Moralprinzip konkreteren Teilprinzipien mögen es dann wiederum erlauben, weitere normative Gesichtspunkte und Kriterien »abzuleiten« und zu ordnen, so dass die konkrete Beurteilung unmittelbar anhand dieser Gesichtspunkte und Kriterien erfolgen kann. Dies ist auch tatsächlich Kants Vorgehen in der *Metaphysik der Sitten*. Dieses Werk entfaltet den Kategorischen Imperativ und entwickelt die Grundsätze und Grundlinien seiner Anwendung. Es ist deshalb eine fragwürdige Verschiebung der Gewichte, sich auf die Beispiele zu beschränken und von der *Metaphysik der Sitten* als der Entfaltung der Moralphilosophie abzusehen. Kants Moralphilosophie verstehen heißt nicht zuletzt verstehen, dass Kant zufolge Moralphilosophie aus *zwei* Teilen besteht, nämlich Rechts- und Tugendlehre. Beide Teile haben ihre in weitere normative Gesichtspunkte und Kriterien auslegbaren Grundprinzipien. Die Lösung des Problems, inwiefern der Kategorische Imperativ diese beiden Teile zu begründen und ihren Zusammenhang zu regeln vermag, gehört zu den Aufgaben des nachfolgenden 2. Teils dieser Arbeit, in dem die Grundzüge von Rechts- und Tugendlehre als Entfaltung des Moralprinzips herausgestellt werden sollen. Auf die Diskussion der Beispiele in der *Grundlegung* in Abhängigkeit von den unterschiedlichen Formulierungen des Kategorischen Imperativs will ich dagegen verzichten und die umfangreiche Literatur zu diesem Thema nicht vermehren. Bevor ich mich aber der Anwendung des Kategorischen Imperativs in der *Metaphysik der Sitten* zuwende, sollen die wichtigsten Formulierungen des Kategorischen Imperativs wenigstens benannt werden und der in diesen zentrale Begriff der »Maxime« näher geklärt werden.

Kant bietet in der *Grundlegung* zunächst eine Grundformel *des* Kategorischen Imperativs.

»handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.«[107]

Diese »allgemeine Formel«[108] legt Kant dann in *drei* »Formeln« aus. Hier besteht aber die Schwierigkeit, dass Kant verschiedene Formulierungen anbietet und die 3. Formel in zwei unterschiedlich akzentuierten Versio-

107 *GMS* 7, 51 = IV, 421 7 f.; Hervorhebung dort.
108 Vgl. *GMS* 7, 70 = IV, 436 30.

nen vorliegt.[109] Die erste Formel, die Kant anbietet, wird in der Literatur meist als »Naturgesetzformel« angesprochen.[110]

»*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*«[111]

Es sei darauf hingewiesen, dass sich nach Kants Verständnis die Rede von einem »allgemeinen Gesetz« als pleonastisch ansprechen lässt. Sie soll gegenüber schwächeren Verwendungen des Gesetzesbegriffs darauf hinweisen, dass die eigene Maxime im strengen Sinne als Gesetz zu denken ist, d. h. als unbedingt notwendig. (Solche unbedingte Notwendigkeit lässt sich deshalb an der Notwendigkeit von Naturgesetzen verdeutlichen oder »veranschaulichen«, weshalb Kant die Grundformel entsprechend reformuliert.) Wenn ich mir die Maxime als für ein handlungsfähiges Wesen unbedingt notwendig denke, dann gilt die als Gesetz gedachte Maxime auch allgemein. Dieser Sinn wird aber nicht ohne weiteres schon erreicht, wenn ich mir bloß das Vorliegen der Maxime als »allgemein« denke, mir also vorstelle, dass jedes handlungsfähige Wesen die fragliche Maxime auch hätte. Dann denke ich mir nämlich, dass jedes handlungsfähige Wesen den gleichen *subjektiven*, in der Regel also kontingenten Willensgrundsatz hat. Abgesehen davon, dass nach Kant nicht ohne weiteres *jedem* handlungsfähigen Wesen Maximen zugesprochen werden können, würde die Forderung, uns *dies* vorzustellen, uns vermutlich auch (zumindest in vielen Fällen) überfordern und zudem in dieser Form auch nicht ohne weiteres auf eine relevante Vorstellung hinauslaufen. Diese Unterscheidung könnte vermutlich einiges Licht in das Dickicht der Beispieldiskussion bringen. Hier weise ich darauf hin, da nur dann, wenn wir im Blick behalten, dass der Kategorische Imperativ die Idee eines *unbedingt notwendigen Gesetzes* reiner praktischer Vernunft für endliche Wesen auslegt, der (zuvor schon herausgestellte) Zusammenhang der »Formeln« verständlich werden kann.

---

109 Kant bietet im 2. Abschnitt der *Grundlegung* etwa 20 Formulierungen des Kategorischen Imperativs an. Die Zahlenangabe ist deshalb vage gehalten, weil manche Formulierung nur indirekt erfolgt, so dass sich fragen lässt, ob sie mitzuzählen ist.

110 Vgl. die Einteilung und Bezeichnungen von H.J.Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson 5th ed. 1965, 129, die eine große Wirksamkeit entfaltet haben. Paton spricht von 5 Formeln, wobei er die grundlegende Formulierung, die Paton als »Formula of Universal Law« bezeichnet und die »Formula of the Law of Nature« als »Formula I« und »Formula Ia« anspricht. Paton unterscheidet dann noch einmal zwischen »Formula III« und »Formula IIIa«.

111 *GMS* 7, 51 = IV, 421$_{18-20}$; Hervorhebung dort.

Die zweite »Formel« des kategorischen Imperativs, die »Selbstzweckformel«, lautet:

»*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*«[112]

Bezüglich der Angabe der dritten »Formel« besteht die Schwierigkeit, dass Kant (in einer Reihe von Formulierungen) zwei unterschiedliche Versionen anbietet. Die grundlegende »Formel«, in der Literatur im Anschluss an Paton gerne als »Autonomieformel« bezeichnet, wird von Kant beispielsweise als das Prinzip gefasst:

»keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, *daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.*«[113]

Eine andere Version bietet Kant in der »Reich-der-Zwecke-Formel«, die fordert:

»daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reich der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen.«[114]

Es fällt auf, dass mit Ausnahme der »Selbstzweckformel« in allen angeführten Formulierungen des Kategorischen Imperativs (ausdrücklich) auf die *Maximen* des Handelnden Bezug genommen wird. Es empfiehlt sich deshalb, zum besseren Verständnis des Kategorischen Imperativs den Begriff der »Maxime« näher in den Blick zu nehmen.

3.7 Maximen

Auf den Begriff der »Maxime« bin ich bislang schon mit verschiedenen Bemerkungen eingegangen. Ich habe zum einen behauptet, dass Maximen im Verständnis Kants die Zwecksetzungen oder Intentionen eines Handeln-

112 *GMS* 7, 61 = IV, 429$_{10-12}$.

113 *GMS* 7, 67 = IV, 434$_{10-14}$; Hervorhebung dort. Der hervorgehobene Teil formuliert die 3. Formel. Das Zitat macht aber deutlich, welch engen Zusammenhang Kant zwischen den unterschiedlichen Formulierungen des Kategorischen Imperativs gesehen hat. Für diese Version der 3. Formel siehe auch *GMS* 7, 63 = IV, 431$_{16-18}$; 7, 64 = IV, 432$_{2-4}$; 7, 64 f. = IV, 432$_{12-15}$; 7, 65 = IV, 432$_{20-22}$.

114 *GMS* 7, 70 = IV, 436$_{24-26}$. Siehe auch *GMS* 7, 72 = IV, 438$_{18-21}$: »Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.« Diese Fassung der Version bevorzugt beispielsweise Paton (a. a. O. 129).

den sind. Zum anderen hatte ich gesagt, dass es nach Kant drei Arten praktischer Urteile oder Sätze gibt, nämlich (1.) Maximen, d. h. Urteile, in denen sich ein handlungsfähiges Subjekt entschließt, konkrete oder übergreifende Zielsetzungen handelnd zu verfolgen; (2.) Urteile, die eine bedingte praktische Notwendigkeit besagen, die zur Nötigung wird, also hypothetische Imperative, und (3.) Urteile, die eine unbedingte praktische Notwendigkeit besagen, also praktische Gesetze bzw. kategorische Imperative.

Es mag sinnvoll sein, sich zunächst darüber klar zu werden, was vom Verständnis der »Maximen« für das Verständnis des Kategorischen Imperativs und damit für das Verständnis der Moralphilosophie Kants abhängt bzw. abzuhängen scheint. Die Grundfrage ist, worum es im Kategorischen Imperativ gehen soll und gehen kann: ob allein um die sittliche Qualität der handelnden Personen oder auch um die moralische Richtigkeit von Handlungen. Schließlich ist es möglich, aus nicht-moralischen Motiven oder Gründen, z. B. aus Klugheitserwägungen heraus moralisch richtige Handlungen auszuführen, und es ist möglich, in moralisch bester Absicht das Falsche zu tun. Nun kann meines Erachtens eigentlich kein Zweifel daran bestehen, dass es Kant um beides zu tun ist, also um die moralische Richtigkeit von Handlungen *und* um die sittliche Qualität der handelnden Personen. Der entscheidende, zu Beginn dieses Kapitels schon angesprochene Grund ist, dass es einen internen Zusammenhang zwischen der sittlichen Qualität der handelnden Personen und der moralischen Richtigkeit des Handelns gibt und dass Kant um diesen Zusammenhang selbstverständlich auch weiß. Da nämlich die sittliche Gutheit des Handelns darin besteht, das moralisch Richtige deshalb zu tun, weil es das moralisch Richtige ist, setzt sittliche Gutheit die Möglichkeit voraus zu erkennen, was moralisch richtig oder falsch ist. Wer in bester Absicht falsch handelt irrt (und es lässt sich fragen, ob bzw. inwiefern er für seinen Irrtum verantwortlich ist). Dass solcher Irrtum nicht ausgeschlossen werden kann, spricht aber noch nicht dagegen, dass sittliche Gutheit auf moralische Richtigkeit angewiesen bleibt. Kant trägt dem durch die für seine Moralphilosophie grundlegende Unterscheidung zwischen »pflichtmäßigem« Handeln und Handeln »aus Pflicht« Rechnung.[115] »Pflicht« besagt dabei die unbedingte Notwendigkeit einer Handlung, die für den Handelnden (unabhängig von einem vorausgesetzten Wollen) zur Nötigung wird.[116]

---

115 Siehe z. B. *GMS* 7, 22–25 = IV, 397$_{11}$–399$_{26}$; 7, 33 = IV, 406$_{10-14}$; KpV 7, 203 = V, 81$_{13-19}$; 7, 204 = V, 82$_{12-17}$; *MST* 8, 511 = VI, 382$_{8-11}$; 8, 512 = VI, 383$_{12\,f.}$; vgl. auch *MSR* 8, 323 = VI, 218$_{11-23}$.

116 Vgl. *GMS* 7, 74 = IV, 439$_{30-34}$; *MSR* 8, 328 = VI, 222$_{31-34}$.

»Aus Pflicht« handelt jemand, der deshalb handelt, weil eine unbedingte Notwendigkeit besteht, so zu handeln.

Auch wenn moralische Richtigkeit sich in einer Weise von moralischer Gutheit entkoppeln lässt, die umgekehrt nicht möglich ist, und deshalb fremde Gründe an die Stelle des moralischen »Motivs« treten können (wir werden sehen, dass dies für das »Recht« von entscheidender Bedeutung ist), so ist gleichwohl die Forderung, das Richtige um des Richtigen willen zu tun, nicht etwas, das zur Pflicht eigentlich hinzuträte. Es ist keineswegs so etwas wie eine zweite Pflicht. Denn der Grund der Pflicht liegt unmittelbar darin, dass für jeden Handlungsfähigen die unbedingte Notwendigkeit zu einer Handlung besteht, was als solches die Anerkenntnis jedes Handlungsfähigen fordert. Zudem besteht aufgrund der reflexiven Struktur reiner praktischer Vernunft der Grund in der Vernunft eines jeden Handlungsfähigen selbst. Der Grund ist dem Handelnden also nicht äußerlich, auch wenn er ihm als Nötigung gewissermaßen entgegentreten mag.

Dass Kant selbstverständlich davon ausging, dass sich dem Kategorischen Imperativ Auskünfte über die Richtigkeit und Falschheit von Handlungen entnehmen lassen, zeigt auch seine Behandlung der Beispiele, in denen es u. a. um die Frage geht, ob man sich das Leben nehmen oder ob man ein falsches Versprechen abgeben darf. Nun mag man aber der Meinung sein, dass Kant damit die Möglichkeiten des Kategorischen Imperativs überschätzt hat. Denn wenn Maximen »Willens*grundsätze*« sind, dann besteht vermutlich keine eindeutige Beziehung zwischen den Maximen und den Handlungen, die unter die Maxime fallen mögen. Es scheint keineswegs ausgeschlossen, dass unter eine Maxime, die der Vorschrift des Kategorischen Imperativs genügt, sowohl Handlungen fallen, die wir als moralisch richtig, als auch Handlungen fallen, die wir als moralisch falsch ansehen würden.

Die Schwierigkeiten zu erfassen, was Kant mit dem Begriff der »Maxime« meint, lassen sich offenbar leicht unterschätzen. Sie bestehen meines Erachtens nicht so sehr darin, dass wir im heutigen Sprachgebrauch mit »Maximen« einen Sinn verbinden, der sich nicht bzw. nicht einfach mit dem deckt, was Kant unter »Maximen« verstand. Sie bestehen vielmehr vor allem darin, dass die von Kant »Maxime« genannte »Sache« selbst vielgestaltig ist und die Gefahr besteht, eine bestimmte, von Kant zuweilen besonders herausgehobene Gestalt für das Ganze zu nehmen und entsprechend ein zu enges oder einseitiges Verständnis von Maximen zu gewinnen. So gilt es bei den ausdrücklichen Bestimmungen und Erläuterungen, die Kant zum Begriff der »Maxime« gibt, genau zu beachten, auf welche

Akzentuierung es Kant im Zusammenhang ankommt, und mit Blick auf das interpretatorisch zu erschließende oder abzusichernde Ganze zu fragen, inwieweit die Bestimmungen lediglich wichtige Aspekte herausheben oder als vollständig und abschließend zu verstehen sind.

Was die drei ausführlichen Erläuterungen anbelangt, die sich in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* finden, so fällt auf, dass Kant »Maxime(n)« jeweils in Gegenüberstellung zum »praktischen Gesetz« charakterisiert:

»*Maxime* ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische *Gesetz*.«[117]

»*Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom *objektiven Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d.i. ein Imperativ.«[118]

»Praktische *Grundsätze* sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder *Maximen*, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische *Gesetze*, wenn jene als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.«[119]

Diesen Erläuterungen lässt sich entnehmen, was meines Erachtens die grundlegende Charakterisierung einer (praktischen) Maxime[120] im Verständnis Kants ist, nämlich dass eine Maxime eine *subjektive Willensbe-*

117 *GMS* 7, 27 n1 = IV, 400$_{34-37}$; Hervorhebungen dort.

118 *GMS* 7, 51 n = IV, 420$_{36}$–421$_{26-30}$; Hervorhebungen dort.

119 KpV 7, 125 = V, 19$_{7-12}$; Hervorhebungen dort.

120 Kant kennt auch Maximen unseres spekulativen Vernunftgebrauchs, vgl. *KrV* A666/B694: »Ich nenne alle subjektive Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern dem Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objekts, hergenommen sind, *Maximen* der Vernunft. So gibt es Maximen der spekulativen Vernunft, die lediglich auf dem spekulativen Interesse derselben beruhen, ob es zwar scheinen mag, sie wären objektive Prinzipien.« Siehe auch *KrV* A471n/B499n; A671/B699; A680/B708. Ebenfalls kennt Kant Maximen der Urteilskraft, siehe z. B. *KU* 10, 91 = V, 182$_{11\,f.}$; 10, 280 = V, 339$_{9\,f.}$ (§ 57); 10, 335 = V, 385$_{27\,f.}$; 386$_{4\,f.}$ (§ 69). Ich spreche hier von »Maximen« durchweg im Sinne »praktischer Maximen«.

stimmung ist.[121] Die Schwierigkeiten beginnen aber sogleich im Zusammenhang der Fragen, was denn unter einer Willensbestimmung des Näheren zu verstehen ist und vor allem ob nach Kant alle subjektiven Willensbestimmungen als Maximen anzusprechen sind oder nur eine Teilklasse subjektiver Willensbestimmungen, nämlich solche von einer gewissen »Grundsätzlichkeit« bzw. eines bestimmten »Allgemeinheitsgrades«. Letzteres scheint die Behauptung aller drei Erläuterungen zu sein, die von Maximen als »Prinzipien« und »Grundsätzen« sprechen. Die »Erklärung« zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft* (das letzte der zuvor angeführten drei Zitate) unterscheidet überdies ausdrücklich zwischen »Grundsätzen« und »Sätzen« und macht deutlich, dass Grundsätze Sätze eines bestimmten Typs sind, nämlich solche »welche eine *allgemeine* Bestimmung des Willens enthalten, *die mehrere praktische Regeln unter sich hat*«. Nun sagt Kant in der »Erklärung« zwar streng genommen nur, dass solche Grundsätze, wenn sie subjektiv sind, Maximen sind, nicht aber, dass alle Maximen derartige Grundsätze sind. Doch mag dieser Hinweis im Vergleich mit den beiden anderen Erläuterungen als reine Spitzfindigkeit erscheinen.

Gleichwohl verhält es sich so, dass für Kant allgemeinere Maximen aus verschiedenen Gründen zwar eine gewisse Prominenz besitzen, bei näherem Zusehen aber deutlich wird, dass *jede* subjektive Willensbestimmung eine Maxime im Sinne Kants ist. »Maxime« und »subjektive Willensbestimmung« sind in der Handlungstheorie Kants Wechselbegriffe. Ein unmittelbarer Grund dafür, weshalb Kant in den drei zitierten Erläuterungen die Allgemeinheit der Willensbestimmung entweder herausstellt oder

121 Für weitere Bestimmungen von Maximen siehe *GMS* 7, 56 = IV, 425$_{23-26}$ (»ein subjektiv Prinzip«); 7, 68 = IV, 435$_{15\,f.}$ (»Gesinnungen, d.i. den Maximen des Willens«); 7, 72 = IV, 438$_{24\,f.}$ (»nach Maximen, d.i. sich selbst auferlegten Regeln«); 7, 84 = IV, 449$_{8\,f.}$ (»die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d.i. Maximen«); KpV 7, 126 = V, 20$_{13\,f.\,u.\,20}$ (»subjektive Grundsätze«; »Grundsätze, aber nicht Imperativen«); 7, 136 = V, 27$_{15\,f.}$ (»subjektiv-praktische Prinzipien, d.i. Maximen«); 7, 173 = V, 56$_{25}$ (»Gesinnungen oder Maximen«); 7, 185 = V, 66$_{21}$ (»Maximen [Willensmeinungen des Individuum]«); *Rel.* 8, 667 = VI, 21$_{11\,f.}$ (»in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d.i. in einer Maxime«); *Vorankündigung des nahen Abschlusses* 6, 411n = VIII, 418$_{33}$ (»Maxime [Regel] der Handlung eines Subjekts«); *MSR* 8, 331 = VI, 225$_{2\,f.}$ (»Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, heißt seine Maxime«); 8, 332 = VI, 225$_{34-36}$ (»*Maxime* aber ist das *subjektive* Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht [wie es nämlich handeln will].«).

doch zumindest nahe zu legen scheint, besteht, wie schon angedeutet, meines Erachtens darin, dass Kant in allen drei Erläuterungen eine direkte Gegenüberstellung zwischen praktischen Gesetzen und Maximen vornimmt, weil es ihm jeweils vor allem auf die Unterscheidung zwischen der *Objektivität* und der *Subjektivität* von Willensbestimmungen ankommt. Die »Subjektivität« der Willensbestimmung meint nach Kant vor allem zweierlei: zum einen, dass es sich um eine Willensbestimmung handelt, die ein *konkretes* (handlungsfähiges) Individuum *tatsächlich* (getroffen) *hat* (oder treffen will); zum anderen, dass diese Willensbestimmung möglicherweise in Widerspruch steht zu dem, was das »objektive« praktische Gesetz fordert. Das betreffende Individuum »handelt« dann nicht so, wie es soll (»[Die Maxime] ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*, das Gesetz aber ist das objektive Prinzip [...], nach dem es *handeln soll*, d.i. ein Imperativ.«).

Was aber ist eine »subjektive *Willensbestimmung*«? Eine Willensbestimmung ist nach Kant »praktisch« oder handlungsbezogen. Sie beruht auf einer Entscheidung oder einem Entschluss, so dass sie als ein »praktisches« Urteil anzusprechen ist, das auf Gründen beruht und das, solange es aufrecht erhalten wird, die Intention oder Absicht zum Inhalt hat, *ein Ziel handelnd zu verfolgen oder zu erreichen* oder *eine Handlung auszuführen, um ein Ziel handelnd zu erreichen*. Es ist wichtig, zwischen den beiden angeführten (und hervorgehobenen) Alternativen zu unterscheiden, auch wenn in konkreten Fällen der Unterschied gering oder gar vernachlässigbar sein mag. Wenn es sich nämlich um ein konkretes Ziel handelt und der Zusammenhang zwischen Ziel und für die Zielerreichung notwendiger Handlung relativ direkt ist (beispielsweise nur eine Handlung zur Verfügung steht, um das Ziel zu erreichen), dann schließt (wie oben im Zusammenhang hypothetischer Imperative gezeigt), sofern der Handelnde um diesen Zusammenhang weiß, die Entscheidung für das Ziel die Entscheidung für die Handlung ein. Sofern es sich aber um ein übergreifendes oder längerfristiges Ziel handelt, stehen unter Umständen eine Fülle von Handlungsalternativen offen und gilt es, sofern das Ziel aufrechterhalten wird, unter Umständen immer wieder von neuem Handlungsentscheidungen im Lichte dieses Zieles und vermutlich auch weiterer Ziele zu treffen. Falls sich später herausstellen sollte, dass dem Handelnden keine Handlungsoptionen zur Verfügung stehen oder die verfügbaren Optionen für ihn (aus welchen Gründen auch immer) unakzeptabel sind, dann ist der Handelnde genötigt, seine Zielsetzung aufzugeben.

Festzuhalten ist aber, dass Willensbestimmungen, also Maximen, einen unterschiedlich konkreten Handlungsbezug haben können, je nachdem,

ob sie zu realisierende Ziele oder Zwecke oder ob sie Handlungen zur Realisierung von Zwecken zum Gegenstand haben. Auf der Ebene der Zwecke lassen sich selbst wiederum Zwecke von unterschiedlicher Allgemeinheit, Grundsätzlichkeit oder Umfassendheit unterscheiden. Entsprechend gibt es Über-, Bei- und Unterordnungen und einen systematischen Zusammenhang oder jedenfalls systematische Zusammenhänge zwischen den »Maximen« eines Handlungsfähigen. Dies lässt sich in Verbindung mit den hypothetischen Imperativen näher verdeutlichen. Diesen Zusammenhang stellt Kant selbst in der zitierten »Erklärung« zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft* her, indem er praktische Grundsätze als »Bedingung(en)« (weiterer Regeln) anspricht. »Sie [praktische Grundsätze] sind subjektiv, oder Maximen, wenn die *Bedingung* nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird [...].«[122] Hypothetische Imperative sind, wie gezeigt, Imperative, die nur unter Voraussetzung bestimmter (kontingenter) »Bedingungen«, nämlich Zwecksetzungen eines Handelnden gelten. »Wenn ich mir einen *hypothetischen* Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die *Bedingung* gegeben ist.«[123] Die erfüllten oder tatsächlichen Bedingungen konkreter hypothetischer Imperative sind nach Kant Maximen. Entsprechend sind hypothetische Imperative zu jenen praktischen Regeln zu rechnen, von denen im Sinne der »Erklärung« zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft* gilt, dass Maximen sie »unter sich« haben. Da hypothetische Imperative (bzw. »Ratschläge der Klugheit«), wie wir gesehen haben, je nachdem, ob sie von sehr konkreten oder übergreifenden Zielsetzungen abhängen, von unterschiedlicher Allgemeinheit sind, ergibt sich aus diesem Blickwinkel nicht nur, dass Maximen Willensbestimmungen von unterschiedlicher Allgemeinheit sein können, sondern auch, dass sehr konkrete Willensbestimmungen im Verständnis Kants Maximen sind.[124]

---

122 KpV 7, 125 = V, 19$_{9\,f.}$; im Original »Maximen«, statt »Bedingung« hervorgehoben.

123 *GMS* 7, 51 = IV, 420$_{24–26}$; nur die erste Hervorhebung dort.

124 Mit dieser Auffassung weiche ich etwa von den Interpretationen von Bittner, Bubner, Höffe und Albrecht ab, siehe: Rüdiger Bittner, *Maximen*, in: Gerhard Funke (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974*, II.1, Berlin: de Gruyter 1974, 485–498; Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie,* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 1982, 185–200; ders., Noch einmal Maximen, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), 551–561; Otfried Höffe, Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen, in: ders., *Ethik und Politik. Grundmodelle*

Die Tatsache, daß nach Kant die erfüllten Bedingungen hypothetischer Imperative Maximen sind, darf aber nicht übersehen lassen, dass es nach Kant zwischen Maximen und hypothetischen Imperativen streng zu unterscheiden gilt. Aus der Maxime, die jemand tatsächlich hat, erwächst ihm dieser oder jener (hypothetische) Imperativ. Alle Imperative sind Kant zufolge entweder bedingte oder unbedingte Gebote der Vernunft. Auch wenn ein hypothetischer Imperativ für jemanden nur gilt, weil der Betreffende dieses oder jenes will (diese oder jene Maxime hat), ist es, wie gezeigt, nicht ausgemacht, ob er dem Imperativ folgt. Es bedarf einer konkreten Entscheidung und also wiederum der konkreten Subjektivität des Wollens, um dem Anspruch Folge zu leisten. »Die Imperativen gelten also objektiv, und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen gänzlich unterschieden. [...] Maximen sind also zwar *Grundsätze*, aber nicht *Imperativen*.«[125]

Nehmen wir an, dass jemand eine bestimmte Maxime hat, die zu einem Imperativ führt, und dass der Betreffende sich entscheidet, dem Imperativ zu folgen. Aus dieser Entscheidung erwächst eine Willensbestimmung, also selbst wiederum eine Maxime. Es gilt daher nicht nur, dass die erfüllten Bedingungen hypothetischer Imperative Maximen sind, sondern auch, dass Maximen die subjektiven Realisationen von Imperativen, das Resultat der Aneignung ihrer Forderungen sein *können*. (Dies gilt nicht nur in Bezug auf bedingte, sondern auch auf unbedingte Gebote, was für Kants Moralphilosophie von Bedeutung ist.) Freilich führen auch die Entscheidungen *gegen* die Forderungen von Imperativen zu Maximen. Handelt es sich dabei um die Forderungen eines konkreten hypothetischen Imperativs, so nötigt die neue Maxime zur Aufgabe der übergeordneten Maxime, von welcher der hypothetische Imperativ abhing. Die praktischen Sätze oder Regeln, die eine Maxime unter sich hat, können also auch weitere, konkretere Maximen sein.

Wir haben also Kant zufolge von einem Geflecht oder Netz von Maximen auszugehen, das sich aus den Entscheidungen eines Individuums ergibt und das Über- und Unterordnungen von »Willensbestimmungen« verschiedenen Allgemeinheitsgrades und verschiedener Art enthält. Das Spektrum reicht nach Kant von einer grundlegenden und obersten Maxi-

---

und Probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, 84–119, 86–102. Siehe aber jetzt auch O. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 122 f. Michael Albrecht, Kants Maximenethik und ihre Begründung, in: *Kant-Studien* 85 (1994), 129–146.

125 KpV 7, 126 = V, 20 13 f., 20 f.; Hervorhebungen dort.

me für die Wahl aller Zwecke überhaupt bis hin zu den Entscheidungen, konkrete Handlungen auszuführen, um bestimmte Ziele zu erreichen. Was die angesprochenen Arten von Maximen anbelangt, so gilt es, wie bereits ausgeführt, zu unterscheiden zwischen der Intention, Zwecke handelnd zu erreichen, und der Intention, Handlungen auszuführen, um Zwecke handelnd zu erreichen. Diese Unterscheidung ist für die Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendlehre von Bedeutung und wird von Kant in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich getroffen. So unterscheidet Kant in der Einleitung zur *Tugendlehre* zwischen *Maximen der Handlung* und *Maximen* (in Ansehung) *der Zwecke*.[126]

Auch wenn Maximen sehr konkret sein und auf konkrete Handlungen bezogen sein können, lässt sich fragen, ob die Beurteilung von Maximen ein tauglicher Ansatzpunkt für die Beurteilung der moralischen Richtigkeit von Handlungen ist. Für eine positive Antwort scheint zu sprechen, dass es von den Absichten eines Handelnden abhängt, wie ein Verhalten zu verstehen ist bzw. welche Handlung überhaupt vorliegt und wie unterschieden werden kann zwischen dem, was ein Handelnder im Sinne seiner Handlung tut und was die (vorausgesehenen, voraussehbaren, in Kauf genommenen oder nicht vorausgesehenen) Folgen seiner Handlung sind. So kann das äußerlich gleich zu beschreibende Verhalten vorliegen: (a) X rammt einem anderen ein Messer in den Bauch oder (b) Y sitzt in seinem Stuhl. Das Tun von X kann in Abhängigkeit von seinem Wollen und bezogen auf die Situation beispielsweise als Versuch verstanden werden, den verhassten anderen umzubringen, oder als verzweifelter Akt der Notwehr. Das Verhalten von Y ist vielleicht als ein Nicht-Handeln zu verstehen, etwa wenn Y im Sessel döst oder schläft, oder es ist als unterlassene Hilfeleistung zu begreifen, wenn Y auf die akute Notlage eines anderen aufmerksam geworden ist und dennoch entschieden hat, sich nicht aus seinem Sessel zu erheben. Das Knipsen eines Lichtschalters kann, um ein in der Handlungstheorie berühmtes Beispiel von Donald Davidson aufzugreifen, für die Handlung stehen, Licht zu machen, welche die Folge hat, dass der Einbrecher, von dem der Handelnde gar nichts weiß, vertrieben wird, es kann aber auch von vornherein auf die Vertreibung des Einbrechers abzielen, dann nämlich, wenn der Handelnde das Licht anmacht, um den Einbrecher zu vertreiben.

Die Kehrseite dieses Befundes scheint aber darin zu bestehen, dass im Prinzip jedes Verhalten gerechtfertigt werden kann, wenn es von der Zweck-

126 Siehe *MST* 8, 511 = VI, 382$_{8-27}$, bes. 9 f.; 11–14; 24–27.

setzung eines Handelnden abhängt, welche Handlung der Handelnde ausführt. Was sich uns soeben noch als ein brutaler Mord dargestellt hat, scheinen wir nun entsprechend der Zwecksetzung des Handelnden als den Versuch verstehen zu müssen, die Menschheit von einer schrecklichen Bedrohung zu retten. Wir waren der Meinung, dass jemand rücksichtslos mit dem Auto gefahren ist und andere in Gefahr gebracht hat, aber wir müssen nun zur Kenntnis nehmen, dass sich der andere bei entspanntem Autofahren nur erholen wollte. Nehmen wir zunächst das erste Beispiel in den Blick: Als erstes ist festzuhalten, dass die Absicht tatsächlich einen Unterschied machen kann, wie eine Handlung zu bewerten ist: ob X einen anderen umbringt, um sich eines Konkurrenten zu entledigen oder ein stattliches Erbe anzutreten, oder ob er dies tut, um einen Diktator daran zu hindern, mit einem Genozid fortzufahren. Dies zu sagen, muss allerdings nicht schon heißen, die Handlung zu billigen. Des weiteren gilt, dass es, wenn wir von zurechnungsfähigen Handelnden ausgehen (und nur diese kommen als Adressaten moralischer Gebote in Betracht), keineswegs möglich ist, jede Tötung eines anderen mit einer moralisch hoch aufgeladenen Zielsetzung zu verbinden bzw. diese um einer solchen Zielsetzung willen zu tun. Es trifft deshalb schon in dieser Perspektive nicht einfach zu, dass sich jedes Verhalten rechtfertigen lässt, wenn es nur mit einer akzeptablen Zwecksetzung verbunden wird. Denn es wird bezogen auf die Umstände meist gar nicht möglich sein, außer im Wahn, mit bestimmten Handlungen bestimmte Zwecksetzungen zu verbinden. Ferner gilt es in der Regel zu unterscheiden zwischen dem, was jemand erreichen will, und der Frage wie er es erreichen will, also zwischen Zweck und Mittel. Sofern Handlungen als Mittel anzusehen sind, mit denen ein Handelnder Zwecke erreichen will, erübrigt die moralische Beurteilung des Zweckes noch nicht die Beurteilung der Handlung, mit welcher der Zweck erreicht werden soll. Nun kann sich, wie kurz schon angesprochen, ein bestimmtes äußerlich gleich zu beschreibendes Verhalten in Abhängigkeit von den Umständen und von den Kenntnissen für unterschiedliche Handelnde unterschiedlich darstellen. Auch dies heißt aber wiederum nicht, dass es sich für zurechnungsfähige Handelnde einfach beliebig darstellen könnte. Man wird vielfach über ein Wissen verfügen, wie andere durch Handlungen betroffen werden oder betroffen werden können. Ein Autofahrer kann wissen und weiß es in der Regel auch, dass er, wenn er tagsüber mit über 100 km/h durch eine geschlossene Ortschaft rast, das Leben anderer gefährdet. Solche Gefährdung ist ein relevanter Gesichtspunkt für die Beurteilung seiner Handlung. Und wenn er trotzdem bereit ist, durch die Ortschaft zu rasen, dann nimmt er eine solche Gefährdung in Kauf. Auch

wenn er nicht das Ziel hat, andere zu gefährden, so geht eine solche Inkaufnahme doch in seine Absicht ein. Denn er ist bereit zu rasen, obwohl ... Er verfolgt ein Ziel, obwohl ...

Diese Bemerkungen erheben selbstverständlich nicht den Anspruch, erschöpfend zu sein. Sie sollen nur deutlich machen, dass ein Ansetzen bei »Maximen« nicht schon gegen die Möglichkeit konkreter Handlungsbeurteilungen sprechen muss. Tatsächlich nimmt für Kant die Beurteilung konkreter Handlungen und nicht nur allgemeiner Zwecksetzungen in der *Metaphysik der Sitten* einen breiten Raum ein. Wir werden sehen, dass es ein zentraler Gesichtspunkt von Kants Moralphilosophie ist, wie Handlungen andere in ihren Rechte betreffen, anders gesagt: welche Folgen Handlungen für die Handlungsfreiheit der anderen Handlungsfähigen haben.

Teil B

Moralphilosophie als Rechts- und Tugendlehre

4. Kategorischer Imperativ, »Ethik« und Recht – Grundzüge der Verhältnisbestimmung

Wir sind es heute gewohnt, wie beispielsweise die Rede von »Recht und Moral« zeigt, das »Recht« als eine eigenständige Sphäre zu behandeln, die von der Sphäre der Moral mehr oder weniger unabhängig ist. Die Eigenständigkeit der Sphären schließt nicht aus, dass man die Sphären aufeinander zu beziehen sucht und etwa die Rückbindung des Rechts an moralische Grundsätze fordert oder unter Verweis auf ihre Ordnungsleistung die moralische Relevanz einer bestehenden Rechtsordnung geltend macht. Die möglichen Beziehungen zwischen Recht und Moral, für wie wichtig man sie auch halten mag, werden aber für die jeweiligen Sphären nicht als konstitutiv erachtet. Zugespitzt formuliert: Recht kann unabhängig von der Moral sein, und die Moral bedarf ihrerseits auch nicht des Rechts. Dabei wird die Eigenständigkeit des »Rechts« gegenüber der »Moral« etwa unter dem Gesichtspunkt einer positiv verstandenen »Entmoralisierung des Rechts« vielfach als Errungenschaft gesehen, und als ein maßgeblicher Wegbereiter dieser Errungenschaft wird oftmals Kant mit seiner Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendlehre ausführt.

Nun gilt es sicherlich zwischen der Wirkungsgeschichte einer Unterscheidung und dem Sinn zu differenzieren, den ein Autor mit ihr (ursprünglich) verbunden haben mag. Insofern sich aber mit der angeführten Bezugnahme auf Kant eine interpretatorische These verbindet, dürfte es meines Erachtens kaum eine zweite These geben, die so sehr das Bild von Kants Moralphilosophie prägt und so sehr für deren gängigen Fehleinschätzungen verantwortlich ist wie die Gleichsetzung von Kants Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendlehre mit der Unterscheidung zwischen Recht und Moral. Demgegenüber ist es eines der Hauptziele der vorliegenden Arbeit zu zeigen, dass Kants Moralphilosophie nur angemessen verstanden werden kann, wenn man ernst nimmt, dass sie aus Rechts- *und* Tugendlehre besteht und entsprechend die Rechtslehre ein unverzichtbarer *Teil* der Moralphilosophie ist.

4.1 »Ethik« und Recht – Zum Problem ihrer Verhältnisbestimmung

»Ethik« oder »Tugendlehre« ist nach Kant gewissermaßen der Inbegriff aller moralischen Forderungen. Kennzeichnend für die »Ethik« ist zunächst das Gebot, das moralisch Richtige um des Richtigen willen zu tun. Die »Ethik« geht also immer auch auf die Absichten und die sittliche Qualität der handelnden Personen, wobei Kant unter Tugend die innere Stärke im guten Handeln versteht.[1] Der Kategorische Imperativ ist in allen seinen Formeln in diesem Sinn ein *ethischer* Imperativ. Kennzeichnend für die Tugendlehre sind aber nach Kant auch spezifische Tugendpflichten. In diesen geht es nicht nur darum, die Richtigkeit von Handlungen in seine Zwecksetzungen oder, mit Kant gesprochen, in seine Maximen aufzunehmen, sondern von vornherein bestimmte Zwecksetzungen zu haben und zu verfolgen. Die Tugendpflichten gründen auf spezifischen Zwecken, »die zugleich Pflicht sind«.[2] Es sind einerseits spezifische Pflichten gegenüber uns selbst, andererseits spezifische Pflichten gegenüber anderen. Der Zweck, den wir nach Kant mit Blick auf uns selbst haben und verfolgen müssen, ist unsere *eigene Vollkommenheit*. Der Zweck, den wir mit Blick auf unsere Mitmenschen haben und verfolgen müssen, ist *deren Glückseligkeit*.[3] Diese Zwecke dürfen nicht, wie Kant betont,[4] umgekehrt werden, also in eigene Glückseligkeit und anderer Leute Vollkommenheit.

Im Unterschied zur »Ethik« geht es im »Recht«, worunter Kant zunächst nicht eine faktisch verwirklichte Ordnung, sondern ein normatives Ordnungsprinzip versteht, allein um *äußere Handlungen*, nicht um Absichten (bzw. Maximen), mit denen diese Handlungen ausgeführt werden.[5] Das »Recht« besagt das Prinzip, dass die äußere Handlungsfreiheit einer handlungsfähigen Person an der Handlungsfreiheit jeder anderen handlungsfähigen Person eine Grenze findet. Als »Allgemeines Prinzip des Rechts« formuliert Kant:

---

1 »Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines *Menschen* in Befolgung seiner *Pflicht*.« (*MST* 8, 537 = VI, 405$_{15\,f.}$; Hervorhebungen dort); vgl. auch *MST* 8, 525 = VI, 394$_{15\,f.}$; 8, 583 = VI, 447$_{8}$; *GMS* 7, 58n = IV, 426$_{31-36}$.

2 *MST* 8, 515 = VI, 385$_{31}$; siehe auch 8, 512 = VI, 383$_{14}$; 8, 509 = VI, 380$_{22-25}$.

3 Siehe *MST* 8, 515 = VI, 385$_{32}$.

4 *MST* 8, 515 f. = VI, 385$_{33}$–386$_{14}$.

5 Vgl. *MSR* 8, 338 = VI, 231$_{3-9}$.

»Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.«[6]

Dieses Prinzip führt auf folgenden (kategorischen) Imperativ, den Kant als »allgemeines Rechtsgesetz« bezeichnet:

»handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne [...].«[7]

Das Recht verbietet beispielsweise, eine andere unschuldige Person zu verletzen oder einzusperren, und es ist kennzeichnend für eine Rechtsnorm, dass ihre Einhaltung erzwungen werden kann. Wenn ich in die Handlungsfreiheit eines anderen unzulässigerweise eingreife, dann muss ich mit entsprechender Gegenwehr oder mit Sanktionen rechnen. Für das Recht zählt, dass ich mich solcher Übergriffe enthalte, nicht warum ich es tue, und die drohenden Sanktionen schaffen eine meine Klugheit ansprechende Motivation, nicht in die Freiheit anderer einzugreifen.

Diese wenigen Hinweise dürften schon ausreichen, um deutlich werden zu lassen, warum es Schwierigkeiten macht zu verstehen, wie sich im Verständnis Kants das Recht zur Moralphilosophie verhält. Der Kategorische Imperativ als das oberste normative Prinzip der Moral ist, wie gesagt, in der Terminologie Kants ein »ethisches Prinzip«. Es geht in ihm nicht nur um die Richtigkeit von Handlungen, sondern immer auch um die sittliche Qualität des Handelnden und seines jeweiligen Handelns. Es gilt also zu zeigen, wie der Kategorische Imperativ als ein »ethisches Prinzip« ein nicht-»ethisches« Prinzip wie das Ordnungsprinzip des Rechts zu begründen vermag. Des weiteren gilt es zu zeigen, inwiefern dem Recht eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber dem ethischen Prinzip zukommen kann, obwohl dieses kategorisch verpflichtet und deshalb keine Ausnahmen gestattet.

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint Kant selbst in der *Metaphysik der Sitten* der Gleichsetzung der Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendlehre mit der zwischen Recht und Moral und somit der Gleichsetzung von Moralphilosophie mit Tugendlehre oder »Ethik« zumindest Vorschub zu leisten. Denn erstens verzichtet er darauf, das »allgemeine Rechtsgesetz« vom Kategorischen Imperativ als dem Moralprinzip expli-

---

6 *MSR* 8, 337 = VI, 230$_{29-31}$. Kant schreibt »etc.«, weil das Prinzip selbstverständlich fortzuführen ist mit: »Eine jede Handlung ist *unrecht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nicht nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.«

7 *MSR* 8, 338 = VI, 231$_{10-12}$.

zit herzuleiten. Zweitens könnte man der Meinung sein, dass Kant eine solche Herleitung selbst für unmöglich gehalten hat. Denn schließlich spricht er vom Rechtsgesetz als einem »Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist«.[8] Drittens ließe sich darauf verweisen, dass Kant in der Einleitung zur *Tugendlehre* die Existenz der für die Tugendlehre charakteristischen notwendigen Zwecke (»Zwecke, die zugleich Pflicht sind«) zu einer Bedingung erklärt, von der die Möglichkeit des kategorischen Imperativs abhängt.[9]

Dass aber die mit einer Gleichsetzung von Moralphilosophie und Tugendlehre vollzogene Ausgliederung der Rechtslehre aus der Moralphilosophie die Intentionen Kants völlig verfehlt, kann man sich durch eine Reihe von Überlegungen und Gesichtspunkten klar machen. Ich will mich vorerst darauf beschränken, zwei anzuführen. Da ist zunächst der vielleicht eher äußerlich erscheinende Gesichtspunkt zu nennen, dass Rechts- und Tugendlehre die beiden Teile der *Metaphysik der Sitten* sind. Mit der »Metaphysik der Sitten« hat dieses Werk aber im Verständnis Kants einen der beiden grundlegenden Teile materialer Philosophie (im Unterschied zur nur die Form betreffenden Logik) zum Gegenstand. Von der »Metaphysik der Natur« als Grundlage der theoretischen Philosophie unterscheidet sich die »Metaphysik der Sitten« als Grundlage der praktischen Philosophie durch ein originäres Prinzip, nämlich dem Gesetz reiner praktischer Vernunft. Dieses ist das Moralprinzip, das uns als Kategorischer Imperativ entgegentritt. Entsprechend ist im Verständnis Kants »Metaphysik der Sitten« Moralphilosophie (oder Sittenlehre). Moralphilosophie und praktische Philosophie sind austauschbare Begriffe.[10] Praktische Philosophie kann von Kant zwar weiter gefasst werden als die sie begründende Metaphysik der Sitten, indem Praktische Philosophie sowohl die erfahrungsbezogenen Anwendungen der Metaphysik als auch einen empirischen Teil (»moralische Anthropologie«) enthalten kann.[11] Die Zuordnung der Rechtslehre zur »Metaphysik der Sitten« und somit zum Grundbestand der Moralphilosophie bleibt aber von solchen Weiterungen unberührt.

---

8 *MSR* 8, 338 = VI, 231$_{18}$.

9 *MST* 8, 514 f. = VI, 385$_{10-18}$; vgl. auch schon *GMS* 7, 60 = IV, 428$_{25-33}$.

10 Siehe z. B. *KU* 10, 78 = V, 171$_{20-24}$: »so wird die Philosophie in zwei, den Prinzipien nach ganz verschiedene, Teile, in die theoretische als *Naturphilosophie*, und die praktische als *Moralphilosophie* (denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt) mit Recht eingeteilt.« (Hervorhebungen dort), siehe dazu *MSR* 8, 322 = VI, 217$_{28-36}$; vgl. auch *Erste Einleitung* 10, 9–11 = XX, 195–197.

11 Siehe *MSR* 8, 321 f. = VI, 216$_{28}$–217$_{27}$.

Dass Rechts- und Tugendlehre die beiden Teile der »Sittenlehre« sind, wird von Kant in der *Metaphysik der Sitten* auch verschiedentlich ausdrücklich betont.

»*Ethik* bedeutete in den alten Zeiten die *Sittenlehre* (philosophia moralis) überhaupt, welche man auch die *Lehre von den Pflichten* benannte. In der Folge hat man es ratsam gefunden, diesen Namen auf einen Teil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen *Tugendlehre* angemessen gefunden hat): so, daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der *Rechtslehre* (ius), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der *Tugendlehre* (ethica) eingeteilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.«[12]

»Zweck und Pflicht unterscheiden die zwei Abteilungen der allgemeinen Sittenlehre.«[13]

»Diese Absonderung [der Tugendlehre von der Rechtslehre, K.S.], auf welcher auch die Obereinteilung der *Sittenlehre* überhaupt beruht, gründet sich darauf: [...].«[14]

»Dieses Prinzip der Einteilung [der Tugendlehre, K.S.] muß *erstlich*, was das *Formale* betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Teil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der spezifischen Form nach zu unterscheiden [...].«[15]

»Die *Rechtslehre* als der erste Teil der Sittenlehre ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die *Metaphysik des Rechts* nennen könnte.«[16]

Eine zweite, von vornherein inhaltlich ansetzende Überlegung ist, dass nach Kant das »allgemeine Rechtsgesetz« fraglos einen kategorischen Verbindlichkeitsstatus besitzt und den Gründen, auf denen eine Rechtspflicht beruht, im Konfliktfall sogar ein Vorrang vor den Gründen zukommt, auf denen eine Tugendpflicht beruht.[17] Kategorische Verbindlichkeit kommt aber allein dem moralischen Sollen zu, das durch das Moralprinzip begründet ist.

Nun mag man die Intentionen Kants einzuräumen bereit sein und gleichwohl die Auffassung vertreten, dass er mit der in der *Metaphysik der Sitten* entfalteten Rechtslehre seinen Absichten nicht gerecht zu werden ver-

---

12 *MST* 8, 508 = VI, 379$_{3-12}$; Hervorhebungen dort.
13 *MST* 8, 510 = VI, 381$_{19}$ f..
14 *MST* 8, 538 = VI, 406$_{29}$ f.; Hervorhebung dort.
15 *MST* 8, 542 = VI, 410$_{3-6}$; Hervorhebungen dort.
16 *MSR* 8, 309 = VI, 205$_{8-10}$; Hervorhebungen dort.
17 Zur Unterscheidung zwischen Pflichten und Verpflichtungsgründen siehe *MSR* 8, 330 f. = VI, 224$_{9-26}$.

mochte. Es gilt deshalb die Aufgabe der Interpretation tiefer anzusetzen und zu zeigen, dass im Rahmen von Kants Konzeption der Moralphilosophie die Rechtslehre sich als Teil der Moralphilosophie erweisen lässt. Dazu ist insbesondere zu zeigen, wie der Kategorische Imperativ (im Sinne Kants) das »allgemeine Rechtsgesetz« zu begründen vermag.

4.2 Die Begründung des Rechts durch das »ethische« Moralprinzip

Zunächst ist daran zu erinnern, dass der Kategorische Imperativ als ein »ethisches« Prinzip zwingend voraussetzt, dass ein Kriterium moralisch richtiger Handlungsnormen bereitsteht. Denn die kategorische Forderung eines Handelns »aus Pflicht« hat das Wissen darüber zur Sinnbedingung, was »pflichtmäßig« ist. Da Pflicht in (einschlägigen) moralischen Handlungsgeboten oder – verboten besteht, denen folglich ein kategorischer Verbindlichkeitsstatus zukommt, muss der Kategorische Imperativ als Moralprinzip selbst das Kriterium aller moralischen (moralisch richtigen) Handlungsnormen abgeben. Die moralische Beurteilung von Handlungen und die Begründung der moralischen Pflichten ist deshalb eine völlig unverzichtbare Teilaufgabe des Kategorischen Imperativs. Von dieser Aufgabe geht Kant im 2. Abschnitt der *Grundlegung* auch selbstverständlich aus.

Nun verhält es sich aber keineswegs so, dass im Verständnis Kants die Rechtslehre für die Richtigkeit des Handelns zuständig wäre, während die Tugendlehre allein auf die rechte »Gesinnung« dringt, in der das, wozu man verpflichtet ist, zu tun ist. Vielmehr kennt die Tugendlehre für sie spezifische Pflichten, also eigene Handlungsgebote und – verbote. Das Recht hat es also mit Handlungen einer bestimmten Eigenart zu tun und grenzt bzw. zeichnet *innerhalb* der gebotenen und verbotenen Handlungen eine bestimmte Teilmenge von Handlungen aus. Worin besteht das Unterscheidungskriterium, das die für das Recht spezifischen Handlungen zu identifizieren erlaubt? Das Kriterium, dem im Rahmen der Ausführungen Kants eine besondere Prominenz zukommt, ist die *Erzwingbarkeit*. Es kann leicht missverstanden werden. Kant selbst scheint nämlich nahezulegen, dass die in »Erzwingbarkeit« ausgesprochene Möglichkeit (in erster Linie) im Sinne von Machbarkeit oder Bewerkstelligbarkeit, also im Sinne des faktisch oder tatsächlich Möglichen, zu verstehen ist. Denn Kant betont, dass zwar Handlungen, niemals aber Zwecksetzungen äußerlich oder physisch erzwingbar sind.

»Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist bloß die Folge daraus, daß sie eine Lehre der *Zwecke* ist, weil dazu (sie zu haben) ein *Zwang* sich selbst widerspricht. [...] Es gibt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der *Willkür* anderer selbst *physisch* nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem *Zwecke*. Ein anderer kann mich zwar *zwingen*, etwas zu *tun*, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich *es mir zum Zwecke mache*, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen.«[18]

Aus der Tatsache, dass bestimmte Pflichten der Ethik (Tugendlehre) physisch nicht erzwingbar sind, darf aber nicht schon geschlossen werden, dass die für die Rechtslehre charakteristische Erzwingbarkeit der Einhaltung von Handlungsnormen ebenfalls (in erster Linie) im Sinne des tatsächlich oder »physisch« Möglichen zu verstehen ist. Vielmehr besagt das Kriterium der Erzwingbarkeit in erster Linie nicht das faktisch, sondern das *moralisch* Mögliche. Es geht also um die Statthaftigkeit bzw. Zulässigkeit, die Einhaltung von Handlungsnormen *äußerlich* zu erzwingen. Entsprechend kann es Handlungen geben, die sich zwar faktisch erzwingen lassen, die zu erzwingen aber unzulässig wäre und die in diesem Sinne nicht »erzwingbar« sind.

Beginnen wir mit der zentralen Bestimmung, die der erste Satz der »Einleitung in die Rechtslehre« bietet: »Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die *Rechtslehre* (ius).«[19] Es kann eigentlich kaum ein Zweifel bestehen, dass »möglich« hier im Sinne von »legitim« oder »moralisch zulässig« zu verstehen ist, weil es geradezu absurd wäre, »möglich« im Sinne des allein faktisch Möglichen oder Bewerkstelligbaren zu verstehen. Denn in diesem Sinne ist vieles vorstellbar, zu dem Menschen von außen gezwungen werden können, das aber niemals die normative Qualität des Rechts haben kann. Nun könnte man einwenden wollen, dass Kant eine solche denkbare Beliebigkeit des äußerlich Erzwingbaren dadurch schon ausgeschlossen hat, dass er die »äußere Gesetzgebung« von vornherein auf »Gesetze«, also auf etwas bezieht, das für einen Handlungsfähigen praktisch notwendig ist. Dies wird an anderen Stellen noch deutlicher. So schreibt Kant in der »Einleitung in die Metaphysik der Sitten«:

»Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äußere sein) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden

18 *MST* 8, 510 f. = VI, 381$_{20-24, 27-34}$; Hervorhebungen dort.
19 *MSR* 8, 336 = VI, 229$_{5}$ f.; Hervorhebung dort.

sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zuläßt, ist *juridisch*. Man sieht in Ansehung der letztern leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müssen, weil es eine Gesetzgebung, welche nötigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll.«[20]

Diese Stelle macht deutlich, dass die auf Zwang beruhende äußere Gesetzgebung sich auf Pflichten bezieht, d. h. auf Handlungen, die objektiv praktisch notwendig sind. Man könnte deshalb der Meinung sein, und dies besagt der hier ins Auge gefasste Einwand, dass, wann immer eine objektiv praktisch notwendige Handlung äußerlich im Sinne der Machbarkeit erzwingbar ist, diese nach Kant dem »Recht« bzw. der »juridischen Gesetzgebung« zuzurechnen ist. Die angeführte Absurdität würde also durch die Festlegung des Gegenstandsbereiches des Zwanges, nicht aber durch eine moralische Qualifikation des Zwanges selbst vermieden.

Dies gibt aber die Auffassung Kants nicht korrekt wieder. Im Rahmen der Pflichten gegen sich selbst, die Gegenstand der Tugendlehre sind, kennt Kant nämlich direkte Handlungsverbote, deren Einhaltung (zumindest in bestimmten Grenzen) äußerlich erzwingbar wäre, die aber äußerlich nicht erzwungen werden dürfen. Entsprechend muss nach Kant der Zwang über den Gegenstandsbereich hinaus als solcher moralisch qualifiziert sein, und ich werde zu zeigen versuchen, dass gerade in den Gründen für die moralische Legitimität des Zwanges der Schlüssel für das Verständnis der Stellung der Rechtslehre innerhalb von Kants Konzeption der Moralphilosophie liegt.

Dass es Kant in der »Einleitung zur Rechtslehre« tatsächlich in erster Linie um einen *legitimen* Zwang geht, wird im §D der Einleitung unmissverständlich deutlich. Dieser ist überschrieben »Das Recht ist mit der *Befugnis zu zwingen* verbunden«.[21] In der »Einleitung in die Metaphysik der Sitten« hat Kant »Befugnis« zum einen als »facultas moralis« bestimmt[22],

---

20 *MSR* 8, 324 = VI, 218$_{24–219_{11}}$; Hervorhebungen dort.

21 *MSR* 8, 338 = VI, 231$_{23}$; Hervorhebungen dort nicht.

22 »*Erlaubt* ist eine Handlung (licitum), die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heißt die Befugnis (facultas moralis). Hieraus versteht sich von selbst, was *unerlaubt* (illicitum) sei.« (*MSR* 8, 328 = VI, 222$_{27–30}$; Hervorhebungen dort). Vgl. diese Stelle auch mit *MSR* 8, 327 = VI, 221$_{19\,f.,\ 23\,f.,\ 25–28}$: »Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriff der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche *moralisch* heißen, die in Ansehung unser

zum anderen mit »Autorität« in Verbindung gebracht.[23] Außerdem spezifiziert Kant den Zwang als »mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend«[24] und macht deutlich, dass nicht einfach jeder Zwang legitim ist, sondern nur solcher, der dem Unrecht (genau) entgegenwirkt.[25]

Wie aber vermag der Kategorische Imperativ das Recht zu begründen? Wir haben gesehen, dass nach Kant ein Mensch aufgrund des Vermögens reiner praktischer Vernunft für sich und für jede andere handlungsfähige Personen als notwendiger Zweck existiert. Diesem Zweck gilt es deshalb als solchem im Handeln stets Rechnung zu tragen. Das Vermögen reiner praktischer Vernunft begründet also Kant zufolge, in heutiger Terminologie formuliert, einen unbedingt zu achtenden *moralischen Status*. Für endliche Handlungsfähige ist dieser Status pflichtbegründend. Daher ist es angemessen zu sagen, dass die Pflichten anderen Personen gegenüber diesen Personen aufgrund ihres Status als unbedingt notwendiger Zwecke »geschuldet« sind. Dies meint dann, dass der Status der Personen bestimmte Handlungen und Einstellungen notwendig macht und fordert. Zugleich »schuldet« der Handelnde die unbedingte Achtung des moralischen Sta-

---

[...] kategorische (unbedingte) Imperativen sind, [...] nach denen gewisse Handlungen *erlaubt* oder *unerlaubt*, d.i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber, oder ihr Gegenteil moralisch notwendig, d.i. verbindlich sind [...].«

23 »Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (leges externae). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber *natürliche* Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden), heißen *positive* Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive* Gesetze enthielte; *alsdenn aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d.i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.*« (*Ich lese mit der Akademie-Ausgabe »positive« statt »natürliche«) (*MSR* 8, 331 = VI, 224$_{27-37}$; die Hervorhebung des letzten Satzes dort nicht.) Die Verbindung von »Befugnis« und »Autorität« ist hier von Interesse; ob Kant ein natürliches Gesetz tatsächlich für möglich hält, das der Willkür des Gesetzgebers einen solchen Freibrief ausstellt, kann an dieser Stelle offen bleiben.

24 *MSR* 8, 338 f. = VI, 231$_{31}$ f.; siehe z. B. auch 8, 339 = VI, 232$_{21-23}$: Das strikte Recht fußt »auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann«.

25 So die Argumentation der §§ D und E der »Einleitung in die Rechtslehre«.

tus der anderen Person auch sich selbst, denn sie ist ein Gesetz und Gebot seiner Vernunft. Solche Geschuldetheit ist aber nicht schon gleichzusetzen mit der Geschuldetheit, die aus den Rechten anderer erwächst. Vielmehr verhält es sich nach Kant so, dass *zusätzlich* zu der für alle Pflichten charakteristischen Geschuldetheit bei einem Teil der Pflichten eine *spezifische Geschuldetheit* hinzutritt, nämlich dann, wenn jemand ein Recht auf die Einhaltung der Pflicht im Sinne dessen hat, was ich einen *persönlichen Anspruch* nennen möchte. Ein solcher persönlicher Anspruch liegt dann vor, wenn jemand dazu befugt ist, die Einhaltung der ihm gegenüber geschuldeten Pflicht gegebenenfalls zu erzwingen. »Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei.«[26]

Wie kommt es aber zu solchen persönlichen Ansprüchen und zu einer gewissen Auszeichnung bestimmter Pflichten durch das Hinzutreten einer spezifischen Geschuldetheit? Kants Antwort besteht meines Erachtens darin, dass der Kategorische Imperativ eine strikte normative Gleichheit der Menschen in ihrer äußeren Handlungsfreiheit begründet, eine »angeborne *Gleichheit*, d.i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; [...]«.[27] »Äußere Handlungsfreiheit« meint die Fähigkeit eines Menschen, Zielsetzungen in der ihn umgebenden äußeren Welt verfolgen zu können. Sie kann durch mannigfache innere und äußere Umstände eingeschränkt sein. In unserem Zusammenhang ist von besonderer Bedeutung, dass die äußere Handlungsfreiheit grundsätzlich die Fähigkeit umfasst, andere Menschen in ihrer äußeren Handlungsfreiheit zu betreffen und in die äußere Handlungsfreiheit anderer einzugreifen,[28] und dass wir Menschen offensichtlich zu solchen Eingriffen um unseres eigenen Vorteils willen nur allzu bereit sind. Der Kategorische Imperativ lässt nun erkennen, dass die Menschen sich in ihrer äußeren Handlungsfreiheit *wechselseitig* normativ limitieren. Die äußere Handlungsfreiheit der anderen wird zu einer jeweils und wechselseitig unbedingten und klar definierten Grenze für das eigene Handeln. Diese Grenze lässt sich gewissermaßen nach beiden Sei-

---

26 *MSR* 8, 340 = VI, 232$_{29}$.

27 *MSR* 8, 345 = VI, 237$_{32-34}$; Hervorhebung dort.

28 Vgl. *MSR* 8, 337: »Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht (d.i. der moralische Begriff desselben*), betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können.« (Hervorhebung dort) *Ich lese mit der Akademie-Ausgabe »desselben«, statt »derselben«.

ten hin lesen. Sie lässt sich einerseits in ihrem Verbotscharakter erfassen. Jeder ist strikt verpflichtet, die durch die äußere Handlungsfreiheit der anderen der eigenen äußeren Handlungsfreiheit gesetzte Grenze nicht zu überschreiten. Andererseits aber eröffnet diese Grenze zugleich auch einen normativ geschützten, klar definierten »Spielraum« der eigenen Handlungsfreiheit, in dem ein Mensch durch die Handlungsfreiheit der anderen nicht eingeschränkt werden darf und der ihm gegenüber den anderen in der Weise zusteht, dass er dessen Wahrung erzwingen darf. Auf diese normativ geschützte Sphäre der eigenen Handlungsfreiheit hat jeder Mensch gegenüber allen anderen Menschen einen persönlichen Anspruch. Das Recht auf diese Sphäre bildet die Grundlage »des Rechts«.

»*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.«[29]

»Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand, mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.«[30]

»Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges, unter dem Prinzip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die *Konstruktion* jenes Begriffs, d.i. die Darstellung desselben in einer reinen Anschauung a priori, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der *Gleichheit der Wirkung* und *Gegenwirkung*.«[31]

»Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.«[32]

Da in dieser Perspektive der wechselseitigen Begrenzung der äußeren Handlungsfähigkeit die äußere Handlungsfähigkeit eines Handlungsfähigen nur durch die äußere Handlungsfähigkeit der anderen Handlungsfähigen begrenzt werden darf, zwischen den Handlungsfähigen aber mit Blick auf die äußere Handlungsfähigkeit strikte normative Gleichheit besteht, hat jeder Handlungsfähige einen wechselseitigen Anspruch auf *maximale* gleiche (äußere) Handlungsfreiheit. Dass der Kategorische Imperativ zu einer entsprechenden Grenzziehung führt, kann man folgendermaßen herauszustellen versuchen.

---

29 *MSR* 8, 345 = VI, 237$_{29-32}$; Hervorhebung dort.
30 *MSR* 8, 337 = VI, 230$_{33}$–231$_{2}$.
31 *MSR* 8, 340 = VI, 232$_{24-26}$; Hervorhebungen dort.
32 *MSR* 8, 337 = VI, 230$_{24-26}$.

Die Maxime eines Handelnden, für sich gegenüber anderen Handlungsfähigen ein Mehr an Handlungsfreiheit in Anspruch zu nehmen, ließe sich nicht als Gesetz denken, denn ein Gesetz, das es für jeden Handlungsfähigen notwendig macht, durch Einschränkung der Freiheit anderer ein Mehr an Freiheit in Anspruch zu nehmen, ist erkennbar widersprüchlich. Die moralische Unzulässigkeit eines entsprechenden Handelns lässt sich auch daraus erkennen, dass die beabsichtigte Unterordnung anderer nicht mit der fundamentalen normativen Gleichheit vereinbar ist, die sich daraus ergibt, dass alle mit dem Vermögen reiner praktischer Vernunft begabten Wesen für sich und füreinander als unbedingte notwendige Zwecke existieren. Nun könnte man einwenden wollen, bislang sei erst gezeigt, dass der Kategorische Imperativ eine Gleichheit äußerer Handlungsfreiheit, nicht aber dass er die *maximale* gleiche äußere Handlungsfreiheit begründet. Denn es sind Regelungen denkbar, die zu einer gleichen Einschränkung der äußeren Handlungsfreiheit jedes Handlungsfähigen führen, sich aber unterhalb der Schwelle *größtmöglicher* gleicher Handlungsfreiheit bewegen, so dass es noch möglich wäre, jedem Handlungsfähigen im gleichen Maße ein Mehr an Handlungsfreiheit einzuräumen. Insofern durch eine solche Regelung eine Gleichbehandlung aller Handlungsfähigen erfolgt, scheint die Regelung sich auch als Gesetz denken zu lassen. Der Einwand übersieht aber, dass, da die fragliche Regelung als solche nicht notwendig ist, es wenigstens möglich sein muss, dass sie zum Gegenstand einer legitimen positiven Gesetzgebung werden könnte. Nun könnten wir uns selbst nicht als Gesetzgeber einer solchen Regelung denken, da wir damit für uns die Befugnis in Anspruch nehmen müssten, willkürlich die Handlungsfreiheit anderer einzuschränken und damit für uns gegenüber den anderen ein Mehr an Handlungsfreiheit in Anspruch nehmen würden. Dies gilt auch dann, wenn wir bereit sind, uns selbst der Regelung zu unterwerfen. Denn wir nehmen gleichwohl eine besondere Definitionsmacht für uns in Anspruch. Die Inanspruchnahme eines Mehr an Handlungsfreiheit ließe sich aber nicht als Gesetz denken. Ein kürzerer Weg, die Unzulässigkeit der Regelung nachzuweisen, wird vielleicht durch die Überlegung eröffnet, dass es inkonsistent ist, sich eine Regelung, die schlechterdings nicht notwendig ist (die betrachtete Einschränkung beruht auf keinerlei normativ relevanten Gesichtspunkt, sondern auf einem bloßen Gedankenspiel) als Gesetz und somit als notwendig zu denken.

Offensichtlich ist es nach Kant für das Zustandekommen der »das Recht« begründenden wechselseitigen persönlichen Ansprüche wesentlich, dass eine *eindeutig* definierte normative Grenze in der äußeren Handlungsfreiheit besteht. Entsprechend ist das ursprüngliche (angeborene)

Recht auf »Freiheit« ein *negatives Recht*. Es umfasst im Verständnis Kants wohl definierte *negative Rechte*, denen auf seiten der jeweils anderen Handlungsfähigen als Adressaten der Rechte genau umrissene *negative Pflichten* korrespondieren. Solche Pflichten bezeichnet Kant auch als »vollkommene Pflichten« (»gegen andere«). Diese beinhalten das Verbot bestimmter Handlungen wie etwa das Verbot, einen Unschuldigen (vorsätzlich) zu töten,[33] zu verletzen, zu vertreiben, ihm etwas zu entreißen,[34] ihn einzusperren, zu bedrohen oder ihn durch Vorspiegelung falscher Tatsachen zu Handlungen zu bewegen, zu denen er sich in Kenntnis der wahren Verhältnisse nicht entscheiden würde.[35] Kant geht offensichtlich davon aus, dass es sich bei den entsprechenden Verboten um Selbstverständlichkeiten handelt. Er sieht daher keinen Bedarf, das angeborene Recht der »Freiheit« in der *Metaphysik der Sitten* näher zu entfalten und konzentriert sich stattdessen gleich auf das »erworbene« Recht und das diesem zugrunde liegende Problem eines intelligiblen Besitzes an »äußeren« (vom Besitzer verschiedenen) »Gegenständen«. Kant scheint damit zu rechnen, dass sich die das angeborene Recht der »Freiheit« betreffenden Handlungsverbote eindeutig spezifizieren lassen und dass sich normalerweise zwischen ihnen keine Konflikte ergeben, es sich also um Verbote handelt, die zumindest im Normalfall jeder stets und vollständig einhalten kann. Ihm standen noch nicht die heute dringlichen Probleme der kumulativen Effekte oder der Fernwirkungen von Handlungen vor Augen sowie das Problem einer Uneindeutigkeit von nur als Risiken erfassbaren Handlungsfolgen. Des weiteren dürfte er »Zwang« in einem direkten oder gar handfesten Sinn verstanden haben, so dass sich bestimmte Abgrenzungsprobleme nicht stellen, die sich beispielsweise im Rahmen krasser ökonomisch-struktureller Machtungleichgewichte ergeben[36] und die möglicherweise auch die Unterscheidung zwischen angeborenem und erworbenem Recht als schwieriger erscheinen lassen.

---

33 Vgl. *MSR* 8, 343 = VI, 235$_{15-23}$.

34 Vgl. *MSR* 8, 356 = VI, 247$_{34}$–248$_{6}$: »Denn der, welcher mir im erstern Falle (des empirischen Besitzes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des *inneren* Meinen (der Freiheit), aber nicht des äußeren Meinen lädieren, wenn ich nicht, auch ohne Inhabung, mich im Besitz des Gegenstandes zu sein behaupten könnte [...].« (Hervorhebung dort)

35 Vgl. *MSR* 8, 346n = VI, 238$_{26-38}$.

36 Dies ist ein Aspekt, der zu Recht hervorgehoben wird von Richard Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant* (1973), Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2. akt. Aufl. 1994.

Der für das Recht wesentliche Aspekt besteht aber, wie bereits angesprochen, nach Kant darin, dass das angeborene Recht ein *negatives Recht* ist. Auch wenn die angesprochenen Probleme schwierig sind und zum Teil noch keine befriedigende Lösung gefunden haben (die Frage, inwieweit Kants Konzeption der Moralphilosophie Lösungsansätze bereitzustellen vermag, kann hier nicht behandelt werden), braucht dies als solches noch nicht dagegen zu sprechen, dass Antworten im Sinne eindeutiger Verbotsnormen möglich sind, so dass sich an der Abgrenzung normativ geschützter Sphären der Handlungsfreiheit nichts ändern würde.

Anders stellte sich die Situation für Kant im Falle angeborener (nicht erworbener) positiver Rechte dar, also im Falle von Rechten, die auf Seiten ihrer Adressaten positive Pflichten begründen. Niemand darf beispielsweise einen Unschuldigen gegen dessen Willen vorsätzlich töten. Dies ist eine negative Pflicht. Es ist aber nicht gewagt zu behaupten, dass der Kategorische Imperativ die positive Pflicht begründet, einem anderen das Leben zu retten, wenn wir zu solcher Hilfeleistung relativ problemlos in der Lage sind. Der Unterschied besteht aber darin, dass wir auf die Einhaltung der negativen Pflicht einen persönlichen Anspruch haben und grundsätzlich befugt sind, die Einhaltung gegebenenfalls zu erzwingen, während ein solcher persönlicher Anspruch im Falle der positiven Pflicht nach Kant nicht besteht.[37] Die negative Pflicht gilt durchgängig und für jeden und ist eindeutig bestimmt. Dies lässt sich von der positiven Pflicht nicht in dieser Weise sagen. So wurde die Pflicht zur Hilfeleistung an die situative und keineswegs eindeutige Bedingung geknüpft, dass man zu ihr »relativ problemlos« in der Lage ist. Nun lässt sich die Formulierung dieser Bedingung sicherlich noch verbessern. Doch kommt es an dieser Stelle lediglich darauf an, eine Schwierigkeit herauszustellen. Wir würden sicherlich sagen, dass jemand nicht zur Hilfeleistung verpflichtet ist, wenn eine solche nur unter Lebensgefahr für den Retter möglich ist. Wie aber stellt sich die Situation dar, wenn der potentielle Retter mit schweren, aber nicht lebensgefährlichen Verletzungen zu rechnen hätte? Nach welchem Kriterium lassen sich schwere von leichten Verletzungen abgrenzen? Ist das Maß dessen, was jemand auf sich zu nehmen bereit sein muss, von den Lebensumständen eines potentiellen Retters abhängig? Macht es also beispielsweise einen Unterschied, ob es sich dabei um die Mutter kleiner Kinder oder um einen vermögenden Single handelt?

---

37 Hier gilt es aber möglicherweise noch zu differenzieren, siehe dazu unten Kapitel 7.

Neben der Schwierigkeit festzustellen, ob in einer konkreten Situation überhaupt eine Pflicht zur Hilfeleistung besteht, ist es auch uneindeutig, wozu genau jemand verpflichtet ist. Nehmen wir an, jemand befindet sich an einem einsamen Strand und vernimmt die Hilferufe eines Menschen, der zu ertrinken droht. Es mögen sich folgende Hilfsmaßnahmen anbieten: Der Angesprochene kann sich sogleich ins Wasser stürzen und einen direkten Rettungsversuch unternehmen. Er kann versuchen, dem Hilfesuchenden ein zufällig in der Nähe befindliches langes Tau zuzuwerfen, oder er kann zu seinem Mobiltelefon greifen und auf diesem Wege kompetente Hilfe herbeizurufen versuchen. Die moralische Beurteilung dieser Möglichkeiten wird sich sowohl an der Effektivität der Handlungen als auch an den Kompetenzen des potentiellen Retters als auch daran orientieren, was ihm zugemutet werden kann. Außerdem kann von dem potentiellen Retter strenggenommen nicht der Handlungserfolg, d. h. die Rettung dessen, der zu ertrinken droht, sondern nur das *Bemühen* verlangt werden, den Ertrinkenden im Rahmen seiner (des Handelnden) Möglichkeiten zu retten. Falls, um die Beispielsituation abzuändern, der Strand nicht verwaist ist, sondern mehrere Personen auf die Notlage aufmerksam werden, stellt sich des weiteren die Frage, wer genau zur Hilfeleistung verpflichtet ist.

Wegen der genannten Uneindeutigkeiten bezeichnet Kant positive Pflichten als »unvollkommene« oder »weite« Pflichten, die er von »vollkommenen«, »engen«, »strengen« oder »unnachlaßlichen« Pflichten unterscheidet.[38] Da diese Pflichten nicht von vornherein und durchgängig auf bestimmte Handlungen gehen, sondern nur das Erfordernis grundsätzlicher Bereitschaften besagen, mit Kant gesprochen, Zwecksetzungen, aber nicht konkrete Handlungen betreffen, lässt sich Kant zufolge auch nicht sagen, dass in diesem Zusammenhang persönliche Ansprüche auf konkrete Handlungen bestehen. Wenn ich unschuldig bin, kann ich wissen, dass jeder andere es mir schuldig ist, mich nicht gegen meinen Willen vorsätzlich zu töten. Aber ich kann nicht in der gleichen Weise wissen, ob ein anderer verpflichtet ist, mich aus einer Notlage zu befreien.

Das Recht ist also eine geschützte Sphäre der eigenen Handlungsfreiheit eines jeden Handlungsfähigen, auf die ein wechselseitiger persönlicher Anspruch besteht, der sich in konkrete Einzelansprüche auslegen lässt

38 Für diese Unterscheidungen siehe z. B. *GMS* 7, 52 mit n. = VI, 421$_{21-23 \text{ u. } 31-38}$; 7, 54 f. = VI, 424$_{1-14}$; KpV 7, 185 = V, 66$_{36}$; *MSR* 8, 348 = VI, 240; *MST* 8, 520–525 =VI, 390–394.

und der sich aus einer klar definierten Grenze der wechselseitigen Befugnis zu äußerem Handeln ergibt.

»Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.«[39]

Die am Recht orientierte »Rechtheit« des Handelns ist also nicht gleichzusetzen mit moralischer Richtigkeit; denn ein Handeln kann recht sein, da es die persönlichen Ansprüche der Betroffenen wahrt, und gleichwohl moralisch falsch sein, da der Handelnde der unbedingt notwendigen Zweckhaftigkeit der Betroffenen nicht angemessen Rechnung trägt. Umgekehrt gilt für Kant, dass keine Handlung moralisch richtig sein kann, die das Recht verletzt und in diesem Sinne »unrecht« ist. Entsprechend bezeichnet Kant das soeben zitierte »Allgemeine Prinzip des Rechts« als »Prinzip aller Maximen«.[40] Die Rechtheit des Handelns, also ein Handeln, das dem »Recht entsprechend« oder dem »Recht gemäß« ist,[41] ist deshalb eine zwar notwendige, nicht aber schon eine zureichende Bedingung für die moralische Richtigkeit einer Handlung.

Es ergibt sich also folgende Gesamtsicht des Verhältnisses von Rechts- und Tugendlehre in Abhängigkeit vom Kategorischen Imperativ. Der Kategorische Imperativ formuliert das Gesetz der reinen praktischen Vernunft als einen unbedingten Sollensanspruch an diejenigen, die zwar das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzen, aber nicht selbstverständlich den Gesetzen der Vernunft gemäß handeln. Inhaltlich beruht das Gesetz reiner praktischer Vernunft auf dem Status derer, die das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzen und folglich, wie gezeigt, für sich und für einander als unbedingt notwendiger Zweck existieren. Die notwendige Zweckhaftigkeit derer, deren »Zustand« von unserem Handeln (mit)

---

39 *MSR* 8, 337 = VI, 230$_{29-31}$; Hervorhebung dort.

40 *MSR* 8, 338 = VI, 231$_{4}$.

41 Man beachte, dass in unserem Zusammenhang »recht« bzw. »das Recht« eine ausschließlich moralisch-normative Größe, nicht eine institutionell-faktische Größe bezeichnet. In dem der Formulierung des »Allgemeinen Prinzip des Rechts« vorausliegenden Paragraphen (§ B) hat Kant die Frage, was faktisch gesetzlich geregelt ist, von dem, was »recht« ist, unterschieden: »Was Rechtens sei (quid sit iuris), d.i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er [der Rechtsgelehrte, K.S.] wohl noch angeben; aber, ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (iustum et iniustum) erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen [...].« (*MSR* 8, 336 = VI, 229$_{22-230_1}$)

abhängt, macht es notwendig, dieser Zweckhaftigkeit im Handeln angemessen Rechnung zu tragen. Dies schulden wir unseren Mitmenschen *zumindest* in dem Sinne, als ihr Status ein entsprechendes Handeln erforderlich macht. Dies schulden wir immer auch uns selbst insofern, als die entsprechenden Erfordernisse aus einem Gesetz unserer eigenen Vernunft erwachsen. In diesem Sinne gilt, dass *alle*, d. h. jede einzelne der moralischen Pflichten einer Person Pflichten dieser Person »gegen sich selbst« sind.[42] Ein Teil dieser Pflichten sind aber von ihrem Bezugspunkt her primär Pflichten in Bezug oder »gegen« andere. Es ist der Status der anderen, der Pflichten ihnen gegenüber begründet, von denen zugleich gilt, dass wir ihre Befolgung auch uns schuldig sind. Für wiederum einen Teil der Pflichten gegenüber anderen gilt, dass sie mit Blick aufeinander die äußere Handlungsfreiheit jedes handlungsfähigen Menschen streng und eindeutig limitieren. Die entsprechende klar definierte Grenze führt, wie gezeigt, auf den normativen Schutz einer Sphäre eigener Handlungsfreiheit, in die von anderen nicht eingegriffen werden darf und auf die jeweils ein wechselseitiger persönlicher Anspruch besteht. Auf die Wahrung dieser Sphäre der Freiheit haben die Menschen wechselseitige Rechtsansprüche, die sich in konkrete einzelne Rechte auslegen. Diese persönlichen Ansprüche legitimieren es, die Einhaltung der den Rechten korrespondierenden Pflichten gegebenenfalls zu erzwingen.

Die »Befugnis zu zwingen« reicht im Grundsatz genauso weit wie der Anspruch von Personen gegenüber anderen Personen reicht. Entsprechend begründet der Kategorische Imperativ zwei grundlegende moralisch-normative Standpunkte. Zum einen begründet er den Standpunkt der durch das Moralprinzip *verpflichteten* Personen. In dieser Perspektive ist der Kategorische Imperativ ein »*ethisches*« Prinzip, weil er alle kategorischen Verbindlichkeiten umfasst, also auch die Verbindlichkeit »pflichtmäßig aus Pflicht«[43] zu handeln. Zum anderen begründet der Kategorische Imperativ den Standpunkt der durch das Moralprinzip *wechselseitig berechtigten* Personen. In dieser Perspektive ist der Kategorische Imperativ ein »*rechtliches*« Prinzip und begründet im Grundsatz alle Pflichten, deren Einhaltung äußerlich erzwungen werden darf. Diese beiden grundlegenden moralisch-normativen Standpunkte führen wiederum auf Seiten einer verpflichteten Person zur *Anreicherung* oder einem *Zuwachs der Perspektiven ihres Verpflichtetseins*. Da sind zum einen Pflichten, deren Ein-

42 *MST* 8, 549 f. = VI, 417$_{23}$–418$_{3}$.
43 *MST* 8, 521 = VI, 391$_{4}$; vgl. 8, 582 = VI, 446$_{13–17}$; KpV 7,203 = V, 81$_{10–19}$.

haltung anderen Personen bzw. ihrem Status »geschuldet« ist. Da sind zum anderen Pflichten, deren Einhaltung man sich selbst schuldet. Von allen Pflichten, deren Einhaltung man anderen Personen »schuldet«, gilt auch, dass man sich die Einhaltung selbst schuldet. Aber nicht alle Pflichten, deren Einhaltung man sich selbst schuldet, »schuldet« man anderen Personen. Und nicht alle Pflichten, deren Einhaltung man anderen Personen »schuldet«, schuldet man ihnen in dem Sinne, dass sie einen *persönlichen Anspruch* auf die Einhaltung haben. Entsprechend haben diese Personen keinen Anspruch, kein Recht auf die Einhaltung der ihnen nicht *in dieser Weise* geschuldeten Pflichten und der ihnen in keiner Weise geschuldeten Pflichten und besteht deshalb auch keine Befugnis, die Einhaltung zu erzwingen. Wenngleich das Recht also nur einen Teil der moralischen Verpflichtungen umfasst, schränkt es gleichwohl nicht die moralischen Pflichten einer Person ein. Denn die Person steht unabweislich unter den Ansprüchen des Moralprinzips. Aber das Recht artikuliert nicht den Standpunkt der (durch das Moralprinzip) verpflichteten, sondern den Standpunkt der (durch das Moralprinzip) wechselseitig in Bezug auf einander berechtigten Personen. Dies bedeutet keine Entkoppelung der Rechtslehre vom Kategorischen Imperativ und entsprechend auch keine »Entmoralisierung« des Rechts, aber doch, wenn man so will, eine moralisch begründete Begrenzung des Rechts (-anspruchs) auf die »Moral« anderer Personen.

Es hier vielleicht der geeignete Ort, eine weitere Unterscheidung Kants einzuführen. In der *Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt*[44] unterscheidet Kant zwischen Rechts- und Tugendpflichten und innerhalb der Rechtspflichten wiederum zwischen dem »Recht der Menschheit in unserer eigenen Person« und dem »Recht der Menschen«.[45] Zuvor hat Kant ausgeführt:

> »Alle Pflichten sind entweder *Rechtspflichten* (officia iuris), d.i. solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder *Tugendpflichten* (officia virtutis, s. ethica), für welche eine solche nicht möglich ist; – die letztern können aber darum nur keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen *Zweck* gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirket werden (weil es ein innerer Akt des Gemüts ist); obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subjekt sie zum Zweck macht.«[46]

---

44 *MSR* 8, 347–350 = VI, 239–242.
45 *MSR* 8, 348 = VI, 240.
46 *MSR* 8, 347 = VI, 239$_{4-12}$; Hervorhebungen dort.

Ich habe zu zeigen versucht, dass nach Kant das Merkmal, das die Rechtslehre von der Tugendlehre unterscheidet, nicht die faktisch-mögliche, sondern die moralisch-mögliche (äußere) Erzwingbarkeit von Pflichten ist. Man mag versucht sein, das voranstehende Zitat für ein gewichtiges Gegenbeispiel zu halten. Denn es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Kant hier »möglich« durchgängig im Sinne des tatsächlich Möglichen oder Bewerkstelligbaren versteht. Bei genauerem Zusehen zeigt sich aber, dass Kant hier, anders als es die Überschrift »Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt« vielleicht erwarten lässt, nicht wirklich die Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendlehre verfolgt. Vielmehr unterscheidet er zwei Typen von Pflichten, nämlich direkt handlungsbezogene von direkt zweckbezogenen Pflichten. Dass nun die letzteren Pflichten sämtlich zur Tugendlehre gehören heißt nicht, dass solche »Tugendpflichten« den Gegenstand der Tugendlehre schon ausschöpfen. Umgekehrt gilt, dass nicht alle »Rechte« bzw. nicht alle »Rechten« korrespondierenden Pflichten Gegenstand der Rechtslehre sind. So behandelt Kant in der Tugendlehre die »vollkommenen Pflichten [des Menschen] gegen sich selbst«. Da es sich dabei um direkt handlungsbezogene Pflichten handelt, die wir uns jeweils selbst schulden, korrespondiert diesen Pflichten das »Recht der Menschheit in unserer eigenen Person«. Kant nimmt also innerhalb der Pflichten, die wir allein uns selbst schulden, eine Unterscheidung vor, die der Unterscheidung der Pflichten gegen andere entspricht, nämlich die Unterscheidung zwischen genau bestimmten Pflichten, auf die wir gewissermaßen uns selbst gegenüber einen persönlichen Anspruch, ein Recht haben, und nicht genau bestimmten Pflichten, die wir zwar unserem Status, unserer »Menschheit« »schulden«, auf die aber kein Recht besteht. Zur Rechtslehre gehört nach Kant allein das »Recht des Menschen«. Dieses gründet auf den wechselseitigen persönlichen Ansprüchen der Menschen untereinander. Alle anderen Pflichten, einschließlich der auf das »Recht der Menschheit in unserer eigenen Person« bezogenen vollkommenen Pflichten gegen uns selbst gehören dagegen in die Tugendlehre.

4.3 Diskussion von zwei alternativen Interpretationen

Ich möchte im folgenden auf zwei von der hier vorgeschlagenen Lösung des Verhältnisses von Kategorischem Imperativ und Recht abweichende Interpretationen eingegehen, nämlich auf die Interpretationen von Wolfgang Kersting und Otfried Höffe. Ein Vergleich mit diesen beiden Positio-

nen legt sich nicht nur aufgrund des Gewichts der Autoren nahe, sondern auch deshalb, weil eine gewisse Nähe zu der von mir verfolgten Interpretation besteht. Dies erlaubt es, meinen Lösungsvorschlag von dieser Seite her einem Test zu unterziehen und weiter zu konturieren.[47]

Wolfgang Kersting hat mit seinem 1984 publizierten Buch *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie* eine bedeutende Interpretation und Neubewertung der Rechtslehre vorgestellt. Der Vergleich mit Kerstings Interpretation drängt sich deshalb auf, da einerseits in einer Reihe von zentralen Einzelaussagen zwischen seiner und meiner Interpretation Übereinstimmung besteht, andererseits sich hinsichtlich der Grundbestimmungen und des Verständnisses des systematischen Zusammenhanges deutliche Differenzen zeigen. Eine der wichtigsten Übereinstimmungen besteht bezüglich der folgenden Aussage Kerstings (die allerdings im Rahmen seiner Ausführungen überraschend erfolgt):

»[...] es ist ein Fehlschluß, aus der für die Rechtslehre charakteristischen Verknüpfung der Pflicht mit der Triebfeder des Zwangs eine Verminderung des Anspruchs der reinen praktischen Vernunft an das verpflichtete Subjekt abzuleiten; nicht um eine ethische Entlastung des Verpflichteten geht es der praktischen Vernunft als einer rechtlichen, sondern darum, die Erzwingbarkeit von Schuldigkeitspflichten seitens des Berechtigten zu sichern.«[48]

Andererseits spricht Kersting von einer bei Kant vorliegenden »Trennung zwischen Recht und Moral«[49]. Kant gehe zwar von einem »geltungstheoretische[n] Zusammenhang zwischen Moralphilosophie und Rechtslehre« aus[50]. Von der *Metaphysik der Sitten* sei aber eine »detailliertere, über die Behauptung der geltungstheoretischen Abhängigkeit der Rechtslehre von der in der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ begründeten Moralphilosophie hinausreichende Auskunft über das Verhältnis von Rechtslehre und Moralphilosophie [...] nicht zu erlangen«.[51] Die »Stellung der

47 Einen Überblick über Interpretationen von Kants Auffassung des Verhältnisses von »Recht« und Moralphilosophie bieten Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin: de Gruyter 1984, ich zitiere nach der Taschenbuchausgabe Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, siehe dort S. 134–151; Kristian Kühl, *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Freiburg/München: Alber 1984, 51–73. Siehe auch die Hinweise bei Gerd-Walter Küsters, *Kants Rechtsphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.

48 *Wohlgeordnete Freiheit*, a. a. O. 180; siehe auch 182 f.

49 Ebd. 179.

50 Ebd. 114.

51 Ebd. 115.

Rechtsphilosophie zur Moralphilosophie« bleibe »zwielichtig«.[52] Nach Kersting ist »ein immanenter Übergang von der Moralphilosophie zur Rechtsphilosophie [...] nicht möglich«.[53] Überdies stellt Kersting die ebenso kühne wie verblüffende These auf, Kant habe die Auffassung von »der universalen pflichtentheoretischen Zuständigkeit des einen formalen Moralprinzips« aufgegeben.

»Kant korrigiert [...] in der systematischen Pflichtenlehre einen Standpunkt, den er in den systemvorbereitenden Schriften eingenommen hatte. Die ›Grundlegung‹ und die ›Kritik der praktischen Vernunft‹ gingen von der universalen pflichtentheoretischen Zuständigkeit des einen formalen Moralprinzips, des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft aus und erblickten in dem kategorischen Imperativ das Erkenntnisprinzip ›in Ansehung aller Pflichten überhaupt‹ [...] Die ›Metaphysik der Sitten‹ hingegen legt jedem ihrer Teile ein gesondertes und selbständiges Pflichtprinzip zugrunde, stellt neben das formale Apriori des Rechtsgesetzes das materiale Apriori des Pflichtzweckprinzips.«[54]

Konzentrieren wir uns zunächst auf Kerstings Bestimmung des Verhältnisses von »moralischem Gesetz« und »Rechtsgesetz«. Kersting sieht klar, dass die unbedingte Verbindlichkeit, die das Rechtsgesetz besagt, nur im moralischen Gesetz gründen kann.[55] Zugleich besteht die unterscheiden-

52 Ebd.

53 Ebd. 127.

54 Ebd. 190–192; siehe auch W. Kersting, »Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit« (1982), in: ders., *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 74–120, 102 f.. – Vermutlich war in Zusammenhang mit dieser These auch die weitere (im Anschluss an Gertrud Scholz vertretene) These Kerstings zu sehen, nämlich dass das Rechtsgesetz nach Kant kein kategorischer Imperativ sei (Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 103–105. Siehe Gertrud Scholz, *Das Problem des Rechts in Kants Moralphilosophie*, Diss. Köln 1972, 38–45). Diese These hat Kersting später aufgrund der Kritik von Oberer und B. Ludwig ausdrücklich zurückgenommen; es fragt sich aber, ob er auch die normlogischen Konsequenzen dieser Zurücknahme ausreichend realisiert hat. Siehe Wolfgang Kersting, Die verbindlichkeitstheoretischen Argumente der Kantischen Rechtsphilosophie, in: Ralf Dreier (Hg.), *Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts* (=Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Beiheft 37), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1990, 62–74, Anm. 5. Beim Wiederabdruck dieses Aufsatzes hat Kersting diese Anmerkung zwar wieder gestrichen, er spricht aber im Text das Rechtsgesetz unverändert als kategorischen Imperativ an, siehe Kersting, Die Verbindlichkeit des Rechts, in: ders., *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, a. a. O. 19–40. Siehe auch Hariolf Oberer, Rezension von Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, in: *Kant-Studien* 77 (1986), 118–122, 118 f.; Bernd Ludwig, *Kants Rechtslehre* = Kant-Forschungen 2, Hamburg: Meiner 1988, 96 n. 26.

55 Siehe *Wohlgeordnete Freiheit*, a. a. O. 124.

de Charakteristik des Rechtsgesetzes darin, dass das Rechtsgesetz nicht fordert, diese unbedingte Verbindlichkeit zum Handlungsmotiv zu machen.[56] Vielmehr ist für das Recht die Möglichkeit charakteristisch, legitimen Zwang anzuwenden. Der Zwang kann aber zu einer die Klugheit ansprechenden Motivation führen. Nun ist aber nicht ohne weiteres zu sehen, inwiefern das moralische Gesetz, auf dem die Verbindlichkeit des Rechtsgesetzes fußt, die Forderung erlassen könnte, dieser Verbindlichkeit um der Verbindlichkeit willen Folge zu leisten.[57] Kersting bezeichnet dieses Problem als das »Problem der juridischen Gesetzgebung der Vernunft«. Da das moralische Gesetz nicht einfach eine heteronome Motivation zulassen könne, könne es auch nicht direkt den Zwang begründen. Dies führt Kersting nun zu der bereits zitierten These, dass »ein immanenter Übergang von der Moralphilosophie zur Rechtsphilosophie [...] nicht möglich« ist. Das Zwangsthema werde »von außen an die Lehre von der gesetzgebenden praktischen Vernunft herangetragen«.[58] Kant finde dieses Thema in der Tradition des Naturrechts vor, und es zeige sich, dass der aus der reinen praktischen Vernunft unableitbare Zwang gleichwohl eine Rechtfertigung durch die reine praktische Vernunft finden kann.

»[...] in der Tat kann zwischen der Autonomie, dem Geltungsgrund aller moralischen Gesetze, und dem Zwang, der Heteronomie katexochen, keinerlei Ableitungsbeziehung bestehen. Aber ein solches Deduktionsargument findet sich nirgends bei Kant. Sein Gedankenweg führt nicht von der sittlichen Freiheit zum äußeren Zwang, sondern er nimmt die umgekehrte Richtung vom Zwang zu den allgemeinen Bedingungen seiner legitimen Handhabung.«[59]

Nun ist aber diese Exposition des Problems sowie die Unterscheidung der Alternativen, mit der Kersting ihm zu begegnen versucht, nicht überzeugend. Vielmehr führt sie Kersting zu normlogisch problematischen Bestimmungen. Ein Beispiel gibt die folgende Bemerkung:

»Wohlgemerkt, es ist nicht so, daß die sittliche Vernunft nicht verlangte, das den äußeren Freiheitsgebrauch regelnde praktische Gesetz um seiner Notwendigkeit willen zu erfüllen. Es ist aber möglich, von diesem moralischen Standpunkt abzusehen, es ist erlaubt, das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft aus einer außermoralischen Perspektive zu betrachten; und erst dieser Standpunktwechsel ist es, der vor das Rechtsgesetz als solches bringt.«[60]

---

56 Ebd.
57 Ebd. 125 f.
58 Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 127.
59 Kersting, Die verbindlichkeitstheoretischen Argumente der Kantischen Rechtsphilosophie, in: Dreier, *Rechtspositivismus* a. a. O. 66 f. (oder Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, 27).
60 *Wohlgeordnete Freiheit*, 126.

Dies ist zumindest unglücklich formuliert, da eigentlich ein normlogischer Widerspruch behauptet wird. Was nämlich die sittliche Vernunft verlangt, ist ein unbedingter Anspruch. Dies scheint aber eine moralische Erlaubnis, »von diesem moralischen Standpunkt abzusehen«, von vornherein auszuschließen. Zumindest wäre anzugeben, ob der Adressat der Verpflichtung und das Subjekt der Erlaubnis sowie der Inhaber des moralischen und des »außermoralischen« Standpunktes identisch sind oder nicht.

Kerstings Exposition des »Problems der juridischen Gesetzgebung der Vernunft« ist deshalb nicht überzeugend, da Kersting es von vornherein auf die möglichen *Folgen* der Ausübung des Zwanges auf Seiten dessen bezieht, der gezwungen wird, und es von dieser Perspektive abhängig macht, ob das »Zwangsthema« der Gesetzgebung der Vernunft äußerlich ist oder nicht. Dagegen würde man erwarten, dass es allererst um die Frage geht, ob eine Befugnis besteht, Zwang anzudrohen und gegebenenfalls auszuüben und wem unter welchen Voraussetzungen eine solche Befugnis zukommt. Diese Frage führt auf die persönlichen Ansprüche (Rechte) von Berechtigten. Rechte selbst stellen sich aber nicht als etwas der reinen praktischen Vernunft bzw. dem Kategorischen Imperativ Fremdes dar.[61] Insofern mit Rechten eine Zwangsbefugnis verbunden ist, ist daher gar nicht einzusehen, wieso es sich beim »Zwangsthema« um etwas handeln sollte, das an das Gesetz der reinen praktischen Vernunft mit Blick auf endliche Handlungsfähige »von außen« herangetragen werden müsste. Des weiteren erscheint es als irreführend, den Standpunkt der durch das Moralprinzip Berechtigten als »außermoralisch« anzusprechen. Kersting mag hier auch deshalb in die Irre gegangen sein, weil er das, was Kant in der »Einleitung in die Rechtslehre« den »moralischen Begriff« des Rechts nennt,[62] als vom »strikten Recht« unterschieden versteht,[63] während Kant

61 Freilich ließe sich sagen, dass der Kategorische Imperativ der reinen praktischen Vernunft insofern »fremd« ist, als der Kategorische Imperativ Wesen voraussetzt, die nicht selbstverständlich der reinen Vernunft folgen. Dies ist auch bei der mit Rechten verbundenen Zwangsbefugnis vorausgesetzt. Würden alle selbstverständlich dem Gesetz reiner praktischer Vernunft folgen, dann wäre der Zwang gegenstandslos.

62 *MSR* 8, 337 = VI, 230 f..

63 »Bedeuten Recht und Befugnis zu zwingen dasselbe, dann kann die Verbindlichkeit des Rechts als Handlungsmotiv ersetzt werden durch das der Zwangsvermeidung, dann kann der äußere Bestimmungsgrund der Willkür an die Stelle des moralischen Motivs treten. Der moralische Begriff des Rechts [Kersting fügt hier die Anm. ein: »D. h. ›sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht‹ (6, 230)« K.S.] und der reine oder strikte Begriff des Rechts unterscheiden sich also im Hinblick auf den Modus der Rechtsbefolgung«

es offensichtlich vom faktisch bestehenden Recht (dem »was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben«[64]) unterscheidet und in ihm die Grundlage des »strikten Rechts« erblickt.

Aufgrund seiner Voraussetzungen versucht Kersting die Anwendung äußeren Zwangs und damit das Rechtsgesetz zu rechtfertigen, indem er von der Frage nach den Subjekten legitimen Zwangs absieht.

»Wenn eine Zwangshandlung moralisch möglich sein soll, muß sie als allgemeines Gesetz gewollt werden können. Da ein seine Unfreiheit wollender Wille sich widerspricht, jedes vernünftige Wesen also notwendigerweise seine Freiheit will, kann die Frage auch so gestellt werden: wie können Zwang und Freiheit zugleich als allgemeines Gesetz gewollt werden? Offenbar nur insofern, als die durch den Zwang bewirkte Nötigung der Verhinderung eines Freiheitsgebrauchs dient, der selbst nicht als allgemeines Gesetz gewollt werden kann. Freiheit und Zwang können also genau dann zugleich einem gesetzgebenden Willen entspringen, wenn der Zwang zur Abwehr von Handlungen aufgeboten wird, die mit der gesetzlichen Freiheit unverträglich sind. Die Unterlassung von Handlungen, die nicht als allgemeines Gesetz gewollt werden können, ist moralisch notwendig, ist Pflicht. Die Frage nach der moralischen Möglichkeit von Zwangshandlungen deckt demnach ein Korrespondenzverhältnis auf zwischen dem vernunftbegründenden Zwang und der Pflicht, den äußeren Freiheitsgebrauch an den Bedingungen der gesetzlichen Freiheit zu orientieren. Das heißt einmal: nur dann ist eine Zwangshandlung legitim, wenn sie auf eine Handlung gerichtet ist, deren Ausführung bzw. Unterlassung moralisch notwendig ist; und das heißt zum anderen: diejenigen moralischen Pflichten, die eine Handlung zum Gegenstand haben, deren Gegenteil mit der Freiheit von jedermann nicht übereinstimmend ist, können als zwangsermöglichende Pflichten, als Pflichten, den Zwangsbefugnisse korrespondieren, betrachtet werden.«[65]

Diese Argumentation ist meines Erachtens unbefriedigend.[66] Sie geht aus von einer gerechtfertigten »Verhinderung eines Freiheitsgebrauch, der selbst nicht als allgemeines Gesetz gewollt werden kann«, folgert auf die Legitimität eines Zwanges »zur Abwehr von Handlungen [...], die mit der gesetzlichen Freiheit unverträglich sind« und sieht schließlich als Ergebnis jene Pflichten als zwangsermöglichend, »deren Gegenteil mit der Freiheit von jedermann nicht übereinstimmend ist«. Das Problem besteht darin,

---

(Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 106) Diese Ausführungen Kerstings kommen umso überraschender, als er eingangs (und zwar ganz zutreffend) gerade diesem »moralischen Begriff des Rechts« die Grundbestimmungen des Rechts entnommen hatte, siehe *Wohlgeordnete Freiheit*, 97–99.

64 *MSR* 8, 336 = VI, 229$_{22-24}$.

65 *Wohlgeordnete Freiheit*, 128.

66 In dem Aufsatz »Die verbindlichkeitstheoretischen Argumente der Kantischen Rechtsphilosophie«, a. a. O. 67, bietet Kersting eine erheblich veränderte Argumentation an.

dass Kersting im Ergebnis offenbar mit Kant der Meinung ist, dass der Zwang nur zur Verhinderung von (strikt verbotenen) Handlungen, die andere in ihrer Freiheit betreffen, angewandt werden darf, während er zu Beginn eine (meines Erachtens nicht erfolgreiche) Argumentation entwickelt, die auf jeden Freiheitsgebrauch geht, »der nicht als allgemeines Gesetz gewollt werden kann« und das heißt nach Kant auf *alle* moralisch verbotenen Handlungen und nicht nur auf die für das Recht charakteristische Teilmenge von Handlungen. Was gezeigt werden muss ist, warum der Zwang genau auf die für das Recht charakteristische Teilmenge von Handlungen beschränkt ist, und dieser Nachweis ist offenbar einer Argumentation verwehrt, die nicht die Perspektive der von Handlungen Betroffenen in den Blick nimmt.

Abschließend sei noch auf Kerstings These eingegangen, Kant habe in der *Metaphysik der Sitten* die Annahme »der universalen pflichtentheoretischen Zuständigkeit des einen formalen Moralprinzips, des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft« aufgegeben. Stattdessen lege Kant jedem der beiden Teile der *Metaphysik der Sitten* »ein gesondertes und selbständiges Pflichtprinzip zugrunde«. An dieser These verblüfft zunächst, dass sie nicht notwendig eine Alternative besagt. Wieso sollte die Unterscheidung der Pflichtprinzipien gegen die »universale pflichtentheoretische Zuständigkeit« *eines* Moralprinzips sprechen? Es müsste ja nur gezeigt werden, dass das Moralprinzip beide Teilprinzipien zu begründen vermag und notwendig umfasst (etwas, wovon Kant mit Sicherheit als Selbstverständlichkeit ausgegangen ist). Offensichtlich ist Kersting die Betonung »*formales* Moralprinzip« wichtig und sieht er dessen Zuständigkeit deshalb begrenzt, weil der Tugendlehre »das materiale Apriori des ethischen Pflichtzweckprinzips« zugrunde liegt. Dies verkennt aber den Sinn der »Formalität« des Moralprinzips. Kerstings Missverständnis zeigt sich, wenn er behauptet, der in der *Metaphysik der Sitten* begegnende »Prinzipiendualismus« werde »zum ersten Mal (...) in der Friedensschrift erwähnt« und als Beleg das folgende Zitat anführt:[67]

»Um die praktische Philosophie mit sich selbst einig zu machen, ist nötig, zuvörderst die Frage zu entscheiden: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom *materialen Prinzip* derselben, dem *Zweck* (als Gegenstand der Willkür) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom *formalen*, d.i. demjenigen (bloß auf Freiheit im äußern Verhältnis gestellten), darnach es heißt: handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden (der Zweck mag sein welcher er wolle).«[68]

67 Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 192 n. 179.
68 *Frieden* 11, 239 = VIII, 376$_{22}$–377$_{5}$.

Der »Zweck (als Gegenstand der Willkür)«, der »sein mag, welcher er wolle«, ist aber nach Kant ein sich aus den Neigungen einer handelnden Person ergebender Zweck und von den durch die reine praktische Vernunft begründeten »notwendigen Zwecken« zu unterscheiden.[69] Dass jeder Handlungsfähige für sich selbst und für jeden anderen Handlungsfähigen als ein unbedingt notwendiger Zweck »existiert«, führt nach Kant einerseits zu klar umschriebenen Unterlassungspflichten, andererseits zu positiven Pflichten, deren konkrete Bestimmung Urteilskraft verlangt und legitime Spielräume gestattet. Nun geht Kant davon aus, dass einem unbedingt notwendigen Zweck nur dadurch angemessen Rechnung getragen werden kann, dass die positiven Pflichten die Wahrung der negativen voraussetzen. Der Kategorische Imperativ kennt nach Kant also von vornherein als »formales Prinzip« beide Hinsichten, ohne dass es zu einer Pflichtenkollision kommen müsste. Das Moralgesetz ist nach Kant das Gesetz reiner praktischer Vernunft. Der Kategorische Imperativ ist Kant zufolge die Übersetzung dieses Gesetzes in ein Gebot für endliche Handlungsfähige. Die Bestreitung der »universalen pflichtentheoretischen Zuständigkeit« dieses Gebots wäre für Kant ein normlogisches Unding.[70]

Otfried Höffe zählt zu jenen Autoren, die Wesentliches zur Neubewertung von Kants Rechtslehre beigetragen haben. Von Anfang an hat er in seinen Arbeiten der Komplexität und Differenziertheit von Kants Moralphilosophie Rechnung zu tragen versucht,[71] sich gegen eine einseitige Berücksichtigung von *Grundlegung* und *Kritik der praktischen Vernunft* gewandt und die Bedeutung der *Metaphysik der Sitten* für ein angemessenes Verständnis der Moralphilosophie Kants betont.[72] Auch wenn hier sein Interesse vor allem der *Rechtslehre* gilt, hat Höffe die *Tugendlehre*

---

69 *Frieden* 11, 242 = VIII, 379$_{10-18}$.

70 Kerstings These ist beeinflusst von seiner Auffassung, dass Kant in der *Grundlegung* »den kategorischen Imperativ überschätzt« habe. Der Kategorische Imperativ könne »entgegen der Demonstrationsabsicht Kants – nur als Erkenntnisprinzip von vollkommenen Pflichten gegen andere dienen«, siehe Kersting, Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), 404–421, 415 u. 414. Es stellt sich dann aber die Frage, was Kant überhaupt zu einer »Tugendlehre« berechtigt. Zu Kerstings Aufsatz siehe Harald Schöndorf, »Denken-Können« und »Wollen-Können« in Kants Beispielen für den kategorischen Imperativ, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985), 549–573.

71 Siehe schon den frühen Aufsatz: Otfried Höffe, Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß, in: *Neue Hefte für Philosophie* 17 (1979), 1–36.

72 Siehe z. B. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München: Beck 1983, 2. Aufl. 1988, 171–173.

nicht völlig ausgeblendet, sondern sich vielmehr bemüht, Beziehungen und Unterschiede herauszuarbeiten.[73] Wesentliche Konsenspunkte sind im Vergleich mit der hier vorgetragenen Interpretation die Abhängigkeit des Rechts von der Moral und die persönliche Geschuldetheit von Pflichten, welche die Zwangsbefugnis begründet.

»Zumindest auf der Grundebene hat Kant das Recht moralisch definiert und nach Maßgabe dieser seiner Moralphilosophie ein höchstes Rechtsprinzip aufgestellt.«[74]

»Bei den aus dem Rechtsbegriff folgenden Rechtspflichten handelt es sich um sittliche Verbindlichkeiten, die jeder Mensch allen Mitmenschen schuldet, zu deren Erfüllung er *daher* gezwungen werden kann.«[75]

Differenzen bestehen aber hinsichtlich der Frage nach dem Zusammenhang von *Grundlegung* und *Metaphysik der Sitten*, näherhin hinsichtlich der Frage, ob der in der *Grundlegung* entwickelte Kategorische Imperativ das Prinzip der Kantischen Moralphilosophie ist. Dies wird von Höffe verneint. Es handele sich nicht um das Moralprinzip höchster Stufe, das Höffe auch als den »allgemeinen kategorischen Imperativ«[76] und als »allgemeinen moralischen Imperativ«[77] bezeichnet, sondern um ein Moralprinzip zweiter (untergeordneter) Stufe, das einem weiteren Moralprinzip gleicher Stufe, nämlich dem »kategorischen Rechtsimperativ« koordiniert sei. Hinter diesen sehr weitreichenden interpretatorischen Thesen – sie laufen u. a. darauf hinaus, dass Kant in der *Grundlegung* sein Ziel, das Moralprinzip auszuweisen, nicht wirklich erreicht hat,[78] dass ihm dies

---

73 Siehe Otfried Höffe, Der kategorische Imperativ als Grundbegriff einer normativen Rechts- und Staatsphilosophie, in: Reinhard Löw (Hg.), *Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1987, 87–100; ders., Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law, in: Yirmiyahu Yovel (ed.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered. Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter, December 1986*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1989, 149–167, ders., *Kategorische Rechtsprinzipen. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990; ders., Einführung, in: ders. (Hg.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* = Klassiker Auslegen, Bd. 19, Berlin: Akademie Verlag1999, 1–18.

74 Höffe, Der kategorische Imperativ als Grundbegriff, 90 f.

75 Höffe, Recht und Moral, 30; Hervorhebung dort nicht.

76 Siehe Höffe, Der kategorische Imperativ als Grundbegriff, 91 u. 95; ders., *Kategorische Rechtsprinzipien*, 16 u. 18.

77 Höffe, Der kategorische Imperativ als Grundbegriff, 94.

78 »Folgt man aber der tugendspezifischen Interpretation der *Grundlegung* einschließlich ihres kategorischen Imperativs, so ist diese Konsequenz unumgänglich: Im Widerspruch zu ihrem Titel und zu Interpreten wie G. Scholz stellt die

auch im Rahmen der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht zu Bewusstsein gekommen ist und dass es ihm, der davon durchdrungen war, dass Metaphysik nur als System möglich ist, entweder auch nicht aufgefallen oder als unwesentlich erschienen ist, als er die *Metaphysik der Sitten* ausarbeitete – stehen weitreichende Entscheidungen zum Verständnis von Grundbegriffen der Moralphilosophie Kants und der davon abhängigen Normlogik. Höffe geht davon aus, dass es, wenn es (nach Kant) einen kategorischen Rechtsimperativ gibt, zwingend eines allgemeinen kategorischen Imperativs bedarf, der selbst kein (im Sinne Kants) »ethisches Prinzip« ist.[79] Ich habe dagegen zu zeigen versucht, dass diese Annahme nicht notwendig ist.

Höffe beschreitet in seiner Interpretation gewissermaßen einen Weg von unten nach oben. Etwas zugespitzt formuliert geht er von den unterschiedlichen normativen Ebenen aus, die Kant namhaft macht (z. B. Legalität im allgemeinen, erzwingbare Legalität, Moralität) und sucht dazu, in Anlehnung an Kants Grundeinteilungen der »Metaphysik der Sitten«, kategorische Imperative auf, die das die jeweilige Ebene leitende Prinzip formulieren.[80] Im Sinne Kants kommt es aber letztlich darauf an, von einem ausgewiesenen Moralprinzip auszugehen und zu zeigen, dass aus ihm die entsprechenden Gesichtspunkte und Ebenen folgen und wie das Prinzip ihren Zusammenhang regelt. Höffe versucht dagegen beispielsweise das Moralprinzip durch Auslassung von Spezifikationen zu gewinnen, die für Moralprinzipien der von ihm identifizierten zweiten Stufe kennzeichnend sind.

»Der kategorische Imperativ der ersten moralkritischen Schrift Kants ist zwar allgemeiner als der in materialer Hinsicht tugendspezifische Imperativ. Er besteht in dem ethischen Gebot: ›Handle pflichtmäßig, aus Pflicht‹« (*TL*, Abschn. VII.). Um aber den schlechthin allgemeinen kategorischen Imperativ zu gewinnen, müßte man noch vom formalen Aspekt, der Moralität (›aus Pflicht‹), abstrahieren. Der gesuchte, gegen Tugend und Recht vollständig indifferente kategorische Imperativ lautete also: ›Handle pflichtmäßig.‹ Dabei kann man hinzusetzen: ›...aus welchen Motiven auch immer‹, weshalb es auch heißen kann: ›Handle äußerlich pflichtmäßig‹.

Da in der Grundformel der *Grundlegung* der Moralitätsaspekt vor allem im Begriff der Maxime steckt, gewinnt man den allgemeinen kategorischen Imperativ auch

---

Schrift nicht die Grundlage der gesamten Metaphysik der Sitten bereit, sondern nur die eines Teiles, der *Tugendlehre*. Zwar bestreitet die *Grundlegung* nirgendwo einen kategorischen Rechtsimperativ. Sie entwickelt aber auch nicht seine notwendige Grundlage, den allgemeinen moralischen Imperativ.« (Höffe, Der kategorische Imperativ als Grundbegriff, 94)

79 Siehe ebd. 88.

80 Siehe z. B. das Schaubild in Höffe, Kant's Principle of Justice, 158.

dadurch, daß man den Ausdruck ›Maxime‹ durch den moralitätsneutralen Ausdruck ›Grundsatz‹ ersetzt und darunter ein beliebiges, nicht notwendigerweise selbstgesetztes und schlechthin letztes Prinzip versteht. Von der *Grundlegung* her gesehen, hieße der gesuchte allgemeine kategorische Imperativ: ›Handle nur in Übereinstimmung mit Grundsätzen, die als ein allgemeines Gesetz gedacht oder gewollt werden können!‹«[81]

Wenn man ernst nimmt, dass der »allgemeine kategorische Imperativ« das Moralprinzip ist, dann formuliert es für jeden Handlungsfähigen ein unüberbietbares und unbedingt geltendes Sollen. *Dieses* Sollen kann weiter spezifiziert und konkretisiert, aber es kann nicht eigentlich erweitert (»verschärft«) werden. Außerdem muss sich nach Kant das Moralprinzip als Gesetz der reinen praktischen Vernunft verstehen lassen. Es kann in seinem Gehalt nicht enger oder eingeschränkter sein als dieses Gesetz. Es folgt, dass »Handle pflichtmäßig aus welchen Motiven auch immer« keinesfalls eine Formulierung des Moralprinzips sein kann, denn »Handle pflichtmäßig, aus Pflicht« ist das strengere Prinzip, welches sich außerdem nach Kant aus dem Gesetz reiner praktischer Vernunft ergibt. Das gleiche Problem gilt für den Vorschlag »Handle nur in Übereinstimmung mit Grundsätzen, die als ein allgemeines Gesetz gedacht oder gewollt werden können!« Diese Formulierung hat den Vorteil, dass sie nicht unbestimmt lässt, worin die Pflicht besteht. Dadurch wird aber ein zusätzliches Problem hinsichtlich des Umfangs der Pflichten deutlich. Nach Kant wäre mindestens zu korrigieren in »gedacht *und* gewollt« (wobei Kant davon ausgeht, dass »gewollt« ausreicht, da ein Grundsatz, der nicht gedacht werden kann, a fortiori auch nicht gewollt werden könne). Da nämlich Kant zufolge ein Prinzip, das Hilfeleistung grundsätzlich ausschließt, zwar als allgemeines Gesetz gedacht, aber nicht gewollt werden kann, würde ein Handeln, das auf Hilfeleistungen grundsätzlich verzichtet, gemäß der Formulierung Höffes dem Moralprinzip Genüge tun, was nach Kant ausgeschlossen ist. Sobald wir aber in »gedacht *und* gewollt« korrigieren, kann der »Rechtsimperativ« nicht einfach ein dem ethischen Imperativ koordiniertes Prinzip sein, da nur der ethische Imperativ nach Kant die Bedingung erfüllt, als allgemeines Gesetz »gedacht *und* gewollt« werden zu können. Wollte man aber, um dieser Konsequenz zu entgehen, auf die Bedingung »und gewollt« verzichten, dann wird das Moralprinzip er-

81 Höffe, Der kategorische Imperativ als Grundbegriff, 97. Höffe, Kant's Principle of Justice, 156 ist der allgemeine kategorische Imperativ abweichend bestimmt: »act only according to principles which can be conceived *and* willed as a universal law.« (Hervorhebung dort nicht)

sichtlich geschwächt. Es könnte dann nicht mehr den ethischen Imperativ begründen. Weil also das Moralprinzip keine stärkeren Prinzipien unter sich enthalten kann, muss es im Sinne Kants ein ethisches Prinzip sein. Zugleich gilt, dass ein unbedingt verpflichtendes Prinzip Pflichten nicht einfach nachlassen kann. Entweder gelingt es also, das Rechtsgesetz mittels des ethischen Moralprinzips auszuweisen, oder Kants Konzeption der Moralphilosophie ist inkonsistent.

5. Zum »Privatrecht«

Bislang wurden nur »ursprüngliche« oder »angeborene« Rechte in den Blick genommen, also Rechte, die jeder handlungsfähigen Person als solcher oder von »vornherein« zukommen. Diese wechselseitigen persönlichen Ansprüche betreffen, wie Kant auch sagt, das »innere Mein und Dein«.[1] Kant geht aber davon aus, dass die persönlichen Ansprüche der Personen nicht auf die angeborenen Rechte beschränkt bleiben müssen und auch nicht darauf beschränkt werden dürfen, sondern dass vielmehr das angeborene Recht selbst die Befugnis enthält, die Sphäre der eigenen Rechte auf äußere »Gegenstände« zu erweitern und Ansprüche eines »äußeren Mein und Dein« zu begründen. So selbstverständlich sich dies auch darstellen mag, so erweist sich dessen Begründung doch als anspruchsvoll. Denn die Erweiterung der Rechte kann im Rahmen von Kants Konzeption nicht einfach aufgrund von Nützlichkeitserwägungen geschehen, sondern ist unter Bezugnahme auf die wechselseitige äußere Freiheit der Personen zu begründen.

5.1 »Äußeres Mein und Dein« – Kants Begründung von Besitz- und Eigentumsrechten

Mit Rechten an äußeren Gegenständen kommt gegenüber den bislang betrachteten angeborenen Rechten etwas wirklich Neues in den Blick. Dies lässt sich, wie Kant herausstellt, daran ersehen, dass im Falle eines Rechts »an« äußeren Gegenständen die Person auch dann »in« diesen Gegenständen betreffbar sein muss, wenn sie in keiner physischen Verbindung mit ihnen steht. Denn die Person ist, solange und insofern eine direkte Verbindung zu einem Gegenstand besteht, immer auch direkt betroffen. In diesem Fall lässt sich deshalb keine Klarheit darüber erzielen, ob wirklich ein über das angeborene Recht der Person *hinausgehendes* Recht an einem Gegenstand besteht. Kant gibt das Beispiel eines Apfels, den je-

1 »Das angeborne Mein und Dein kann auch das *innere* (meum vel tuum internum) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden.« (*MSR* 8, 345 = VI, 237$_{24-26}$; Hervorhebung dort).

mand in der Hand hält.[2] Wird ihm dieser Apfel gewaltsam von einem anderen aus der Hand entwunden, so könnte die Rechtsverletzung allein in der direkten Anwendung von Gewalt gegen die Person bestehen. Die Person besitzt aber ein genuines Recht an dem Apfel, wenn sie auch dann in ihren Rechten tangiert wird, wenn jemand den Apfel an sich bringt, obwohl die Person in keinerlei physischem Kontakt mit dem Apfel steht. Es liegt also gewissermaßen ein nicht-physisches Band zwischen Person und Gegenstand vor. Kant charakterisiert diese normativ relevante Beziehung in Abgrenzung von einem »physischen« oder »empirischen« Besitz (»possessio phaenomenon«,[3] für die das in der Hand Halten des Apfels ein Beispiel ist) als ein »bloß-rechtliches«,[4] »intellektuelles«[5] oder »intelligibles« Besitzverhältnis (»possessio noumenon«).[6] Das eigentlich normative Verhältnis besteht aber zwischen den Personen, und es ist ein nicht ursprüngliches, sondern allererst »geschaffenes« und somit neues Verhältnis. Da nun im Falle eines Rechts an einem Gegenstand eine Person – nicht physisch, sondern rechtlich – so mit einem Gegenstand verbunden ist, dass die Person in ihren Rechten verletzt würde, wenn andere gegen den Willen der Person von dem Gegenstand Gebrauch machen würden, schränkt das konkrete äußere Besitzverhältnis die anderen handlungsfähigen Personen in ihrer äußeren Freiheit ein. Es fragt sich daher, ob bzw. wie eine solche Einschränkung von Freiheit durch den wechselseitigen Anspruch auf maximale gleiche Freiheit begründet werden kann.

Ich schlage vor, die diesbezügliche Argumentation Kants in folgenden Schritten zu entwickeln:

1. Der Gebrauch äußerer (vom Handelnden unterschiedener) Gegenstände gehört zu den Formen und den Voraussetzungen der Ausübung äußerer Freiheit.
2. Wer einen äußeren Gegenstand gebrauchen will, will ihn für seine Zwecke nutzen. Dies schließt ein, dass man nicht will, dass andere von dem Gegenstand in einer Weise Gebrauch machen, die den eigenen Absichten widerspricht. Der Wille zum Gebrauch eines äußeren Gegenstandes enthält deshalb die Absicht, alle anderen von einer dem eigenen Willen widersprechenden Verfügung über diesen Gegenstand auszuschließen.

---

2 Siehe *MSR* 8, 356 = VI, 247$_{28}$–248$_{7}$.
3 *MSR* 8, 357 = VI, 249$_{14}$.
4 *MSR* 8, 357 = VI, 248$_{27\,f.}$; 8, 358 = VI, 249$_{23\,f.;\,28;\,31\,f.}$.
5 Vgl. *MSR* 8, 358 = VI, 249$_{25}$.
6 *MSR* 8, 357 = VI, 249$_{11\,f.}$; 8, 358$_{28\,f.;\,31}$.

3. Es fragt sich, ob ein solcher Wille moralisch-normative, und zwar rechtliche, Kraft oder Relevanz erlangen kann. Ist es grundsätzlich normativ *möglich*, dass jemand aufgrund seines Willens über einen äußeren Gegenstand so verfügen kann, dass alle anderen von jedem diesem seinen Willen widersprechenden Gebrauch normativ ausgeschlossen sind und sie entsprechend dem Betreffenden mit einem solchen (diesem Willen widersprechenden) Gebrauch Unrecht täten?
4. Diese Möglichkeit ist dann zu bejahen, wenn es nicht richtig sein kann, dass es durchweg normativ unmöglich (unerlaubt, verboten) ist, andere durch seinen Willen von einem diesem Willen widersprechenden Gebrauch eines äußeren Gegenstandes ausschließen zu wollen und entsprechend bereit zu sein, diesen Willen gegebenenfalls im Wege der Anwendung von Zwang durchzusetzen zu versuchen.
5. Falls es durchweg unerlaubt wäre, andere durch seinen Willen von einem diesem Willen widersprechenden Gebrauch eines äußeren Gegenstandes ausschließen zu wollen, wäre es [siehe (2)] durchweg unerlaubt, einen äußeren Gegenstand gebrauchen zu wollen oder zu gebrauchen. Für jeden Handlungsfähigen bedeutete dies [siehe (1)] zumindest eine drastische Einschränkung seiner äußeren Handlungsfreiheit.
6. Nach dem Allgemeinen Prinzip des Rechts ist rechtlich eine Beschränkung äußerer Freiheit nur durch die äußere Freiheit anderer möglich, dann nämlich, wenn der Freiheitsgebrauch das Recht auf gleiche maximale äußere Handlungsfreiheit verletzt.
7. Nun schließt zwar der Wille zum Gebrauch äußerer Gegenstände den Willen zur Einschränkung der äußeren Freiheit anderer ein. Dies heißt aber nicht schon, dass die intendierte Einschränkung notwendig auf eine unzulässige Einschränkung der Freiheit hinausliefe. Umgekehrt gilt jedoch, dass ein absolutes Verbot eines andere ausschließenden Gebrauchs von äußeren Gegenständen eine unzulässige Einschränkung der äußeren Freiheit darstellt und das Recht auf maximale gleiche Freiheit verletzt. Denn ein solches Verbot wird nicht notwendig die Freiheit derer befördern, die durch den Gebrauch, den X von einem Gegenstand machen will, eingeschränkt ist, sondern schränkt gewissermaßen zusätzlich die Freiheit von X ein. Da sich der mögliche Gebrauch äußerer Gegenstände nicht notwendig auf einige wenige Dinge beziehen muss, kann grundsätzlich jede Person in Bezug auf unterschiedliche Gegenstände in der Rolle von X sein. Es geht daher nicht nur um das Problem, dass durch das Verbot ein Einzelner oder einige wenige in ihrem Freiheitsgebrauch eingeschränkt würden, ohne

dass dies für irgendwen zu einem Zuwachs an Freiheit führen würde, sondern dass prinzipiell der mögliche Freiheitsgebrauch eines jeden in dieser Weise eingeschränkt werden würde. Sofern die Handlungsfähigen über unterschiedliche Gegenstände verfügen können, indem sie andere von dem Gebrauch der Gegenstände ausschließen, geht es also um einen generisch gleichen Freiheitsgebrauch, der die Freiheit anderer nicht notwendig unzulässig einschränkt und deshalb auch ein Ausdruck des Rechts auf gleiche maximale Freiheit sein kann.

8. Da also das erwogene absolute Verbot unzulässig wäre, muss es grundsätzlich jedem erlaubt sein, aufgrund seines Willens über äußere Gegenstände dergestalt zu verfügen, dass alle anderen von jedem diesem seinen Willen widersprechenden Gebrauch normativ ausgeschlossen sind und ein solcher widersprechender Gebrauch unrecht wäre. Entsprechend gilt, dass grundsätzlich nur das Zuvorkommen des Willens des einen jemand anderen normativ zu hindern vermag, aufgrund seines Willens über Sachen[7] in einer andere ausschließenden Weise zu verfügen.
9. Es gilt also das »Rechtliche Postulat der praktischen Vernunft«: »Es ist möglich, einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d.i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür *an sich* (objektiv) *herrenlos* (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig.«[8]

Bevor ich die hier vorgestellte Argumentation mit dem Text der *Metaphysik der Sitten* in Beziehung setze, sei zunächst darauf hingewiesen, dass die Argumentation wesentlich von einem angemessenen Verständnis eines handlungsbezogenen »Wollens« abhängig ist. Auch hier gilt es wiederum im Blick zu behalten, dass Wollen nicht lediglich Wünschen heißt, sondern eine wirkliche Entschlossenheit, den Gegenstand des Wollens handelnd zu realisieren bzw. im Falle übergreifender Absichten entscheidungsrelevant in seine Pläne zu integrieren. Dieser Hinweis soll etwa zu einem angemessenen Verständnis von (2) beitragen. Er mag aber auch geeignet sein, Zweifel aufkommen zu lassen, ob (2) unter diesen Voraussetzungen überhaupt zutreffend ist. Schließt das auf den Gebrauch eines Gegenstan-

---

7 Kant setzt äußere Gegenstände und (körperliche) Sachen nicht einfach gleich. Ich wende hier – in Anlehnung an das Vorgehen Kants – die Argumentation auf Sachen an. Die Frage der Reichweite der Argumentation für andere äußere Gegenstände wird noch eigens zu behandeln sein.

8 *MSR* 8, 354 = VI, 246$_{5-8}$; Hervorhebungen dort.

des gerichtete Wollen tatsächlich ein (gleichsinniges) Wollen ein, dass andere sich eines dem eigenen Wollen widersprechenden Gebrauchs enthalten, und enthält dieses Wollen tatsächlich wiederum eine zumindest latente Bereitschaft, die anderen notfalls aktiv von einem solchen Gebrauch abzuhalten? Man mag bereit sein einzuräumen, dass das auf den Gebrauch eines Gegenstandes gerichtete Wollen entsprechende weitere Wünsche enthält, aber doch Zweifel haben, dass es sich dabei um mehr als nur Wünsche handeln muss.

Ein solches Bedenken kann aber dadurch ausgeräumt werden, dass man sich klarmacht, dass (2) gewissermaßen die Ergebnisse eines reflexiven Argumentes von der Art zusammenfasst, wie wir es im Zusammenhang hypothetischer Imperative kennengelernt haben. Wir müssen uns also vergegenwärtigen, zu welchen weiteren praktischen Urteilen jemand genötigt ist, der im erläuterten Sinne einen äußeren Gegenstand gebrauchen *will*. Sofern nun der Urteilende weiß oder in den Blick nimmt, dass andere von dem Gegenstand, den er gebrauchen will, einen seinen Absichten widersprechenden Gebrauch machen können, ist er, sofern er seinen Willen aufrechterhält, im Sinne logischer Konsistenz rational genötigt, in einer aktiven, d. h. in einer zumindest latent handlungsbereiten Weise zu wollen, dass andere einen solchen seinen Absichten widersprechenden Gebrauch unterlassen. Sie notfalls von einem solchen widersprechenden Gebrauch abzuhalten zu versuchen, zählt dann zu den notwendigen Mitteln, die angewandt werden müssen, um seine Absicht zu erreichen. Freilich kann jemand stattdessen seine Absicht auch aufgeben. Dies spricht aber nicht schon dagegen, sondern bestätigt vielmehr, dass das auf den Gebrauch eines äußeren Gegenstandes gerichtete Wollen das fragliche weitere Wollen »impliziert«. Deshalb kann auch [wie in (5)] von einem Verbot dieses weiteren Wollens auf das Verbot des auf den Gebrauch eines äußeren Gegenstandes gerichteten Wollens geschlossen werden.

Die von mir vorgestellte Argumentation ist ein Versuch, in ausgeführter Weise jene Argumentation zu bieten, die Kant in komprimierter und zum Teil unausgeführter Form zur Begründung des »Rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft« angeführt hat. Insofern mein Vorschlag die Argumentation Kants nicht unerheblich ergänzt, haften ihm freilich letztlich unausräumbar die Unsicherheiten einer größeren Konjektur an. Ich vermute aber, dass Kant sich die Begründung des Rechtlichen Postulats der Sache nach in der vorgestellten Weise gedacht hat. Dafür spricht, dass die Argumentation bezogen auf den beabsichtigten Gebrauch äußerer Gegenstände letztlich allein unter Inanspruchnahme der für Kant entscheidenden Gesichtspunkte, nämlich Wille, äußere Handlungsfreiheit und Allge-

meines Prinzip des Rechts einen, wie ich meine, ernst zu nehmenden Vorschlag zur Begründung des Rechtlichen Postulats leistet. Damit verbleibt die Begründung nicht nur ganz im Rahmen der Systematik der Rechtslehre, sie muss auch nicht über die Anhaltspunkte hinausgreifen, die der Text der *Rechtslehre* bietet, kommt also beispielsweise ohne Rückgriff auf die »Vorarbeiten« zur *Rechtslehre* aus.[9]

Kant führt zur Begründung des oben [unter (9)] zitierten »Rechtlichen Postulats« zunächst folgendes an (ich trage in eckigen Klammern Zählungen ein, die im folgenden die Bezugnahme auf diesen Text erleichtern sollen):

»[I.] [a] Denn ein Gegenstand meiner Willkür ist etwas, was zu gebrauchen ich *physisch* in meiner Macht habe. [b] Sollte es nun doch *rechtlich* schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d.i. mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht sein), Gebrauch von demselben zu machen: so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch, daß sie *brauchbare* Gegenstände außer aller Möglichkeit des *Gebrauchs* setzte: d.i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete, und zur res nullius machte; [c] obgleich die Willkür, formaliter, im Gebrauch der Sachen mit jedermanns äußere Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmete. – [II.] [d] Da nun die reine praktische Vernunft keine andere als formale Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde legt, und also von der Materie der Willkür, d.i. der übrigen Beschaffenheit des Objekts, *wenn es nur ein Gegenstand der Willkür ist*, abstrahiert, so kann sie in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst sein würde.«[10]

Was sagt Kant und worin besteht sein Argument? Man kann dem, was Kant hier ausführt, wohl entnehmen, dass ein absolutes rechtliches Verbot des Gebrauchs (äußerer) Gegenstände nur dann möglich wäre, wenn ein solcher Gebrauch notwendig das Allgemeine Prinzip des Rechts verletzt, also »mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Ge-

9 Die »Vorarbeiten« zur *Rechtslehre* finden sich AA XXIII, 207–370. Dass Kant in der *Rechtslehre* nicht unerheblich von den »Vorarbeiten« abweicht, ist verschiedentlich herausgestellt worden, so etwa von Reinhard Brandt, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1974, 185, siehe auch 167; Bernd Ludwig, *Kants Rechtslehre* = Kant-Forschungen 2, Hamburg: Meiner 1988, 3 mit n8 u. 121. Es scheint mir deshalb methodisch fragwürdig zu sein, zur Interpretation von vornherein die Vorarbeiten heranzuziehen oder sich gar vornehmlich auf diese zu stützen, wie dies etwa der Fall ist in der Arbeit von Susan Meld Shell, *The Rights of Reason. A Study of Kant's philosophy and politics*, Toronto: University of Toronto Press 1980, 127–152, bes. 127–131.

10 *MSR* 8, 354 = VI, 246$_{9-25}$; Hervorhebungen dort.

setz nicht zusammen bestehen« kann und dass eine solche Verletzung nicht notwendig gegeben ist. Es ist aber dieser letzte Punkt, der Schwierigkeiten macht. Denn was berechtigt uns zu dieser Annahme? Teilen wir, Kants Abtrennung durch einen Bindestrich folgend, das Zitat zunächst in die beiden Teile [I.] und [II.]. Es fällt auf, dass Kant bereits am Ende von [I.], nämlich in [c] festhält, dass »die Willkür, formaliter, im Gebrauch der Sachen mit jedermanns äußere Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmete«. Diese »Feststellung« überrascht umso mehr, als Kant das, was er hier feststellt, zuvor gerade zur Frage gemacht hat und die »Feststellung« nicht die Konsequenz aus seiner Antwort formuliert, sondern sich als Teil der Antwort darstellt. Es sieht also so aus, als erhielten wir auf die Frage, ob etwas unrecht ist, die Antwort, dies sei nicht der Fall, weil es nicht unrecht ist.[11] Angesichts dieser Schwierigkeit besteht mein Vorschlag zur Interpretation von [I.] darin anzunehmen, dass Kant hier ein Argument wie das, welches ich in Schritt (7) der voranstehenden Argumentation entwickelt habe, voraussetzt und lediglich andeutet. Dann müssen wir die von Kant in [I.] vorgenommenen Entgegensetzungen »physisch in meiner Macht – rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht« und »brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzen« nicht als selbstständige und (bezogen auf die Zielsetzung der Argumentation Kants) in ihrer Leistungsfähigkeit problematische reductio ad absurdum Argumente nehmen, sondern können sie als Teile eines umfassenderen, wenngleich in den Details nur angedeuteten Argumentes verstehen.

---

11 So moniert Leslie A. Mulholland: »The problem here is that the claim that formally the will involved in the use of these things is consistent with the freedom of everyone in accordance with a universal law, is, I take it, what has to be proved, although Kant seems to regard it as a premise. Moreover, prima facie, the claim is suspect [...].« Leslie A. Mulholland, *Kant's System of Rights*, New York: Columbia University Press 1990, 250. Kenneth R. Westphal schreibt: »However these problems are resolved, and however Kant's argument ultimately must be understood, the main deficiency of Kant's argument is that it *assumes* rather than proves that possession and use of things is indeed compatible with everyone's external freedom in accord with universal laws [...].« Kenneth R. Westphal, Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct?, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), 141–194, 157. – Von vornherein ins Leere geht dagegen die (aber durchaus vergnüglich zu lesende) Polemik von Peter Struck, die meines Erachtens verkennt, dass das Recht für Kant zuallererst eine moralisch-normative Größe ist; siehe Peter Struck, Ist Kants Rechtspostulat der praktischen Vernunft aporetisch? Ein Beitrag zur neuerlich ausgebrochenen Kontroverse um Kants Rechtsphilosophie, in: *Kant-Studien* 78 (1987), 471–476.

Im Unterschied zu diesem Vorschlag gehen eine Reihe von Interpreten davon aus, dass »ein Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst« der folgenden Art wenn nicht schon den entscheidenden oder eigentlichen Gesichtspunkt, so doch einen wesentlichen Teilaspekt der Argumentation Kants ausmache: Die äußere Freiheit ist auf den Gebrauch äußerer Gegenstände angewiesen. Ein Verbot eines solchen Gebrauchs wäre daher absurd, weil die Ausübung äußerer Freiheit verunmöglichend. So schreibt etwa Julius Ebbinghaus:

»Es ist einsichtig, daß ohne einen möglichen Erwerb solcher Rechte auf Besitz von Gegenständen außer uns die Rechtsidee selber keinerlei Folgen für das Handeln der Menschen unter Bedingungen von Raum und Zeit haben könnte. Zur Erläuterung braucht man nur daran zu denken, daß Menschen, um auch nur die kleinste Bewegung rechtmäßig machen zu können, zuvor den anderen gegenüber ein Recht auf Eindringen in den für die Bewegung erforderlichen Raum direkt oder indirekt erworben haben müssen.«[12]

Als Kantinterpretation[13] ist eine solche Überlegung aber überzogen. Denn das Recht, sich irgendwo aufhalten oder überhaupt bewegen zu können, muss nach Kant nicht erst erworben werden, sondern gehört zum angeborenen Recht. Entsprechend lässt sich nicht einfach sagen, dass ohne die Möglichkeit des Erwerbs äußerer Rechte äußere Freiheit von vornherein verunmöglicht ist. Stattdessen muss man sich auf die schwächere Feststellung beschränken, dass ohne die Möglichkeit des Erwerbs äußerer Gegenstände die äußere Freiheit erheblich eingeschränkt würde. Auch wenn wir es als im Vergleich mit Ebbinghaus schwächere Behauptung nehmen können, erscheint es deshalb immer noch als zugespitzt, wenn etwa Reinhard Brandt schreibt:

»Die Handlungsfreiheit läßt sich nur verwirklichen durch Handlungen mit äußeren Gegenständen und den Gebrauch des Bodens, den ich im Augenblick nicht physisch besitze; können diese Dinge von andern beliebig in ihren physischen Besitz gebracht werden, so haben sie die rechtliche Möglichkeit der Vernichtung der Freiheit einer Person – eben diese sollte jedoch erhalten bleiben [...].«[14]

---

12 Julius Ebbinghaus, Wozu Rechtsphilosophie? Ein Fall ihrer Anwendung (1972), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Bonn: Bouvier 1988, 415–442, 438. Siehe auch Kristian Kühl, *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Freiburg/München: Alber 1984, 136, der Ebbinghaus zustimmend zitiert und durch dessen Arbeit ich zuerst auf die hier behandelte Interpretationsrichtung aufmerksam wurde.

13 Es gilt aber zu berücksichtigen, dass Ebbinghaus in der angeführten Arbeit die Position Kant nur knapp zusammenzufassen versucht.

14 Brandt a. a. O. 188; zitiert unter Auslassung der Anmerkung.

Vorsichtiger scheint dagegen Otfried Höffe zu formulieren:

»Unabhängig von der Frage, worin die Ziele und Zwecke liegen, unabhängig von allen anthropologischen und geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnissen kann sich die äußere Freiheit nicht verwirklichen, sofern sie nicht irgendwelche Gegenstände (Sachen, Leistungen oder Zustände) gebrauchen kann. Nimmt man aber das an, was der radikale Kritiker des Eigentums fordert, so gäbe es gewisse Gegenstände, die sich physisch gesehen in den Dienst der Freiheit stellen lassen, aber rechtlich betrachtet, von niemandem persönlich genutzt werden dürfen. Damit würde die Freiheit sich selbst beschneiden; denn Gegenstände, die für sie brauchbar sind, werden jeder Möglichkeit des persönlichen Gebrauchs entzogen.«[15]

Höffe fährt aber fort:

»Genaugenommen – so Kants zweiter Schritt – besteht die Selbstbeschneidung der Freiheit in ihrer vollständigen Aufhebung, in einem ›Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst‹ (RL, § 2). Denn Kant diskutiert die Gegenposition als einen möglichen Vernunftgrundsatz. Die reine praktische Vernunft kennt aber ›keine andere als formale Gesetze‹. Daher kann sie die Gegenstände nicht in legitime oder illegitime einteilen. Sie muß entweder alle verbieten oder aber alle zulassen. Ein absolutes Verbot hebt aber die äußere Freiheit, das Verfolgen selbstgewählter Zwecke, auf. Also müssen nach Kant *alle* Gegenstände ohne jede Einschränkung als mögliche Eigentumstitel zugelassen werden.«[16]

Diese Fortführung der Argumentation markiert ein Problem. Wieweit die Freiheit unter welchen Umständen und Regelungen »beschnitten« wird, ist eine empirische Frage, und es fragt sich deshalb, inwieweit diese für ein Postulat der reinen praktischen Vernunft eine Rolle spielen kann. Ein entsprechender Ausgangspunkt fordert deshalb einen zweiten Schritt, der von der Empirie zu abstrahieren erlaubt. Bei näherem Zusehen zeigt sich aber, dass ein solcher Ausgangspunkt das Argument des § 2 nicht zum Erfolg führen kann. Die Rede von einer »Beschneidung« der Freiheit ist in unserem Zusammenhang nämlich mehrdeutig. Sie kann nämlich zum einen eine faktische Einschränkung meinen, zum anderen eine normative Einschränkung. Im Recht kommt es selbstverständlich letztlich auf die normative Frage an. Deren Klärung bedarf aber nach Kant der Bezugnahme auf die Freiheit aller anderen Handlungsfähigen. Diese Bezugnahme erfolgt aber nicht schon durch den Blick auf eine am faktischen Gebrauch äußerer Gegenstände orientierte Selbstbeschneidung der Freiheit. Um den zweiten Teil des ersten Zitates der Ausführungen Höffes näher in den Blick zu nehmen:

---

15 Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München: Beck 1983, 2. Auflage 1988, 222.
16 Ebd.; Hervorhebung dort.

»Nimmt man aber das an, was der radikale Kritiker des Eigentums fordert, so gäbe es gewisse Gegenstände, die sich physisch gesehen in den Dienst der Freiheit stellen lassen, aber rechtlich betrachtet, von niemand genutzt werden dürfen. Damit würde die Freiheit sich selbst beschneiden; denn Gegenstände, die für sie brauchbar sind, werden jeder Möglichkeit des persönlichen Gebrauchs entzogen.«

Dass etwas faktisch Brauchbares normativ nicht gebraucht werden darf, stellt für sich genommen keinen Widerspruch dar. Aus einer gebenenfalls normativ geforderten Selbstbescheidung würde nur dann von vornherein eine widersprüchliche Selbstbeschneidung, wenn wir im letzten Satz »brauchbar« und »Möglichkeit des persönlichen Gebrauchs« normativ zu verstehen hätten. Dies kann aber gerade nicht einfach vorausgesetzt werden, sondern ist allererst zu zeigen, und dazu ist die Frage der Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Einschränkung der äußeren Freiheit anderer zu stellen.[17] Als gewissermaßen spätere Rache der Vernachlässigung

17 Aus diesem Grund habe ich auch Zweifel an Kerstings Interpretation des Rechtlichen Postulats. Kersting versucht die »Vorarbeiten« für das Verständnis des Privatrechts der *Rechtslehre* fruchtbar zu machen. Dabei hält er durchaus im Blick, was in der *Rechtslehre* und was in den »Vorarbeiten« steht und geht mit großer Sorgfalt vor. Die Ausführungen der *Rechtslehre* stellen sich ihm offenbar als Ausführungen in äußerster Verknappung dar, für welche die wesentlich ausführlicheren »Vorarbeiten« den Schlüssel bieten. – Im Ausgang von den »Vorarbeiten« sieht Kersting die im Postulat ausgesprochene rechtliche Negation der res nullius unabhängig vom Bezug auf die Freiheit anderer in einem gleichsam direkten Widerspruch zwischen der (»Herrschaftgewalt« der) Freiheit und einer »res nullius« gegeben. »Die Herrschaftsgewalt über die Dinge, die der Willkür als einer freien natürlicherweise zukommt, entzieht sich jeder rechtlichen Einschränkung. Somit ist jeder rechtliche Regelungsvorschlag abzulehnen, dessen Normierungen des Willkürgebrauchs die Herrschaft der Willkür über die Welt der Dinge beeinträchtigt oder gar aufhebt.« (Wolfgang Kersting, Freiheit und intelligibler Besitz. Kants Lehre vom synthetischen Rechtssatz a priori, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 6 [1981], 31–51, 37) Angesichts einer solchen These, die voraussetzt, dass über die Frage der Möglichkeit rechtlicher Einschränkungen unabhängig von dem Bezug auf die Freiheit der anderen geurteilt werden kann, überrascht es nicht, wenn Kersting wenig später schreibt: »Man verkennt die transzendentalphilosophische Dimension dieses Vernunftpostulats, wenn man es unmittelbar als Eigentumsprinzip liest. Kant hätte besser von einem Mein oder Dein gesprochen als von einem Exklusivitätsassoziationen auslösenden Mein und Dein. Denn es geht hier nicht um das Mein im Sinne des Nicht-Dein, dem ein Dein im Sinne des Nicht-Mein gegenübersteht, sondern um das Mein und Dein, dem objektiv herrenlose und das vernunftrechtliche Prädikat des Seinigen abweisende Gegenstände gegenüberstehen. Es ist eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft, daß es keine res nullius gibt, das ist in nuce der Gehalt des Vernunftpostulats.« (ebd. 38). Was auch immer Kants frühere Auffassungen gewesen sein mögen, meines Er-

dieser Frage kann man es betrachten, dass diese sich als Frage der Reichweite des Gebrauchs von bestimmten Gegenständen zurückmeldet. Denn es ist ja nicht nur zu zeigen, dass man grundsätzlich jeden äußeren Gegenstand gebrauchen darf, sondern dass man ihn unter Umständen auch in der Exklusivität von »Eigentum« gebrauchen darf. Schließlich lässt die »Nutzung«, von der Höffe im Zusammenhang mit der These des »radikalen Kritikers des Eigentums« spricht, unterschiedliche Grade zu, durch die andere mehr oder minder ausgeschlossen sind. Dieses Problem hat Kenneth R. Westphal in den Vordergrund seiner Interpretation von Kants Begründung von Rechten an äußeren Gegenständen gestellt.[18] Westphal behauptet:

»Full-fleged property rights emerge from Kant's argument only by equivocating between a narrow and a broad sense of ›possession.‹ Unfortunately, not only his commentators, but Kant himself was guilty of this equivocation.«[19]

»Kant's principles justify only very minimal rights to use things in order to satisfy needs that are basic to one's rational agency and in order to satisfy other desires so long as doing so does not harm others or lessen their likelihood of meeting those needs that are basic to their rational agency.«[20]

Die Berufung auf »needs«, die für Handlungsfähigkeit elementar sind, liegt dabei auf der Linie des Gedankens der Verunmöglichung oder der radikalen Einschränkung äußerer Freiheit, den die zuvor angeführten Autoren bemühen. Nun scheint es mir ganz unwahrscheinlich zu sein, dass Kant eine so naheliegende Unterscheidung wie die zwischen Eigentumsrechten und sehr viel schwächeren Gebrauchsrechten entgangen sein

---

achtens geht aus der *Rechtslehre* klar hervor, dass das äußere Mein und Dein allein deshalb ein rechtliches Problem ist, weil es die Freiheit anderer einschränkt. Deshalb gehört es zum Kern der Begründung des Postulats herauszustellen, dass diese Einschränkung gleichwohl legitim ist. Die Begründung, die Kersting im Auge hat, scheint mir dagegen auf jene »Personalisierung« von Sachen hinauszulaufen, gegen die sich Kant in der *Rechtslehre* wendet.

18 Kenneth R. Westphal, Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct?, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), 141–194; Siehe auch Peter Baumann, Zwei Seiten der Kantschen Begründung von Eigentum und Staat, in: *Kant-Studien* 85 (1994), 147–159, 150: »Nun impliziert aber das Eigentumsverbot keineswegs ein Gebrauchsverbot: es ist möglich Gegenstände zu gebrauchen, ohne alle Anderen prinzipiell und auf Dauer vom Gebrauch auszuschließen, und oft kann ein Gegenstand zur gleichen Zeit von Mehreren gebraucht werden. Der Gebrauch von Gegenständen, etwa beim Arbeiten, setzt prinzipiell nicht privates Eigentum voraus.«

19 Ebd. 146.

20 Ebd. 151.

sollte. Und in der Tat kann die Argumentation, worauf im Folgenden noch näher eingegangen wird, beanspruchen, die Möglichkeit weitreichender Verfügungsrechte über äußere Gegenstände aufzuweisen, wenn sie von vornherein »rechtlich« ansetzt.[21] Deshalb scheint mir mein Interpretationsvorschlag, der dies tut, eher die Argumentation zu treffen, die Kant vor Augen gestanden haben dürfte, als die Versuche, den »Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst« in der soeben besprochenen Weise zu deuten.

Falls wir [I.] im Lichte eines Arguments wie das in (7) zu verstehen haben, hat dies zur Konsequenz, dass [c] ein Ergebnis formuliert, das keiner weiteren Begründung mehr bedarf. In der Tat ist es nicht die Aufgabe von [II.] das, was in [c] gesagt wird, weiter zu stützen, sondern herauszustellen, dass der in [c] bemühte Gesichtspunkt *zureichend* ist. Ein absolutes Verbot eines andere ausschließenden und ihre Handlungsfreiheit strikt limitierenden Gebrauchs äußerer Gegenstände kann nur ein rechtliches Verbot sein und dieses kann nur aus einem Gesetz für die äußere Freiheit erwachsen und nicht aus weiteren Gesichtspunkten, welche sich etwa aus der Bedürftigkeit der Personen oder dem unterschiedlichen Nutzen herleiten, den bestimmte Personen aus bestimmten Gegenständen gewinnen können. In diesem Sinne ist meines Erachtens Kants Insistenz zu verstehen, dass die »reine praktische Vernunft keine andere als formale Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde legt, und also von der Materie der Willkür, d.i. der übrigen Beschaffenheit des Objekts, *wenn es nur ein Gegenstand der Willkür ist*, abstrahiert«. Die »formalen Gesetze des Gebrauchs der Willkür« seitens der reinen praktischen Vernunft meinen eben Rechtsgesetze bzw. das Recht und in diesem Zusammenhang »kommt«, wie Kant in der »Einleitung in die Rechtslehre« herausgestellt hat, »auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d.i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung«.[22] Es wäre deshalb ein Widerspruch der rechtlich-praktischen Vernunft mit sich selbst, wenn sie ein Verbot aussprechen wollte, obgleich der einzige Gesichtspunkt, der zu einem solchen Verbot führen könnte, nicht erfüllt ist. [II.] korrespondiert daher Schritt (6) in der von mir vorgestellten Argumentation.

---

21 Es besteht dann auch kein Anlass, mit Westphal (ebd. 160) Kants Argumentation vorzuwerfen, dass sie auf einer äquivoken Rede von der »Brauchbarkeit« von Gegenständen beruhe, da sie nicht genügend zwischen einer faktischen und einer normativen Bedeutung von »Brauchbarkeit« unterscheide.

22 *MSR* 8, 337 = VI, 230$_{16\,f.}$.

Nachdem feststeht, dass es das erwogene absolute Verbot nicht geben kann, kommt es nun darauf an herauszustellen, was sich diesem Befund positiv entnehmen lässt. Dies ist die Aufgabe der weiteren Argumentation, die Kant vorträgt.

»[III.] Ein Gegenstand meiner *Willkür* aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht (potentia) steht: wovon noch unterschieden werden muß, denselben Gegenstand in meiner Gewalt (in potestatem meam redactum) zu haben, welches nicht bloß ein *Vermögen*, sondern auch einen *Akt* der Willkür voraussetzt. Um aber etwas bloß als Gegenstand meiner Willkür zu *denken*, ist hinreichend, mir bewußt zu sein, daß ich ihn in meiner Macht habe. – [IV.] Also ist es eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objektiv-mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln.«[23]

[IV.] bezeichnet das Ergebnis und damit auch das Ziel der Argumentation, nämlich das Rechtliche Postulat. Nach der bislang geleisteten Argumentation ([I.] und [II.]) kommt es nun darauf an, das zu rechtfertigen, was sich vielleicht als die quantitative und qualitative Reichweite des Postulats bezeichnen lässt, also zu rechtfertigen, dass es möglich ist, wie es in der ursprünglichen Formulierung des Postulats heißt, »einen *jeden äußern Gegenstand* meiner Willkür als das *Meine* zu haben«.[24] Mit den Fragen nach der quantitativen und qualitativen Reichweite meine ich somit die Fragen, welche äußeren Gegenstände zum »Meinen« werden können und in welcher Weise ich welche äußeren Gegenstände als das Meine haben kann. In diesem Zusammenhang besteht ein weiteres Interpretationsproblem bezüglich des § 2. Denn einerseits ist es unzweifelhaft, dass Kant in der Argumentation des Paragraphen »Sachen«, also körperliche Gegenstände im Blick hat.[25] So spricht Kant in [I.] [c] ausdrücklich vom »Gebrauch der Sachen«. Im (bislang hier nicht zitierten) letzten Absatz des § 2 spricht Kant davon, dass das Postulat zeigt, dass wir rechtlich vermögend sind »allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben.«[26] Eine solche erste Besitznahme durch einseitigen, alle anderen verbindenden Willkürakt bezieht sich aber, wie Kant später (in den §§ 11–17) näher darlegen wird, auf die Inbesitznahme von Sachen, näherhin, wie Kant

23 *MSR* 8, 354 = VI, 246$_{25-35}$; Hervorhebungen dort.
24 *MSR* 8, 354 = VI, 246$_{5}$ f.; Hervorhebungen dort nicht.
25 Vgl. dazu auch Brandt, a. a. O. 189, der darauf hinweist, dass in der Tradition der Begriff der »res nullius« nur auf Sachen angewandt wurde.
26 *MSR* 8, 355 = VI, 247$_{4-6}$.

meint, auf die Inbesitznahme von Grund und Boden. Andererseits will Kant die »äußeren Gegenstände der Willkür« nicht auf Sachen beschränkt wissen[27]. Vielmehr sieht er, wie er zu Beginn des § 4 ausführt, besitzrechtlich drei relevante »äußere Gegenstände meiner Willkür«: »1) eine (körperliche) *Sache* außer mir; 2) die *Willkür* eines anderen zu einer bestimmten Tat (praestatio); 3) der *Zustand* eines anderen in Verhältnis auf mich; nach den Kategorien der *Substanz*, *Kausalität*, und *Gemeinschaft* zwischen mir und äußeren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen.«[28] Diese drei »äußeren Gegenstände« führen zu den drei unterschiedlichen rechtlichen Besitzverhältnissen, die in Kants Terminologie für das »Sachenrecht«, das »persönliche Recht« und das »auf dingliche Art persönliche Recht« kennzeichnend sind. Das »persönliche Recht« entspricht, wie Kühl herausstellt, dem, was heute Schuldrecht und Vertragsrecht genannt wird, das »auf dingliche Art persönliche Recht« in etwa dem Familienrecht.[29]

Nun sind Sachen besonders sinnfällig, so dass sie sich schon deshalb als Modellfall nahelegen.[30] Des weiteren gilt für Kant, dass die rechtlich mögliche Verfügung in Bezug auf Sachen am weitesten reicht. Denn nur Sachen können als *Eigentum* (dominium) besessen werden.

»Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von jemanden ist, ist dessen *Eigentum* (dominium), welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Akzidenzien der Substanz) inhärieren, über welche also der Eigentümer (dominus) nach Belieben verfügen kann (ius disponendi de re sua). Aber hieraus folgt von selbst: daß ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache (gegen die man keine Verbindlichkeit hat) sein könne, daher ein Mensch sein eigener Herr (sui iuris), aber nicht Eigentümer *von sich selbst* (sui dominus) (über sich nach Belieben disponieren zu können) geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist [...].«[31]

Auch wegen dieser weitestgehenden Verfügungsmöglichkeit liegt es nahe, Sachen zum Modellfall der Argumentation zu machen. Von ihrer Struktur

---

27 Darauf verweist auch Anja Victorine Hartmann, Der Platz des Rechtlichen Postulats in der Besitzlehre, in: Reinhard Brandt/Werner Stark (Hg.), *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants* = Kant-Forschungen 5, Hamburg: Meiner 1994, 109–120, 112 n19.

28 *MSR* 8, 355 = VI, 247$_{19-23}$.

29 Kristian Kühl, *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Freiburg/München: Alber 1984, 145.

30 Vgl. auch Anja V. Hartmann a. a. O. 112 n19: »Die sprachliche Orientierung Kants am Sachenrecht ist Folge der Tatsache, daß in bezug auf Sachen die Probleme des Besitzes – wie hier die Absurdität eines rechtlichen Verbots des Besitzes – unmittelbar einleuchten.«

31 *MSR* 8, 381 f. = VI, 270$_{10-20}$.

her lässt sich die Argumentation aber auch auf andere »äußere Gegenstände« der Willkür ausdehnen. Denn die beabsichtigte Verfügung über einen »Gegenstand« ist normativ stets von vornherein eingeschränkt durch das angeborene Recht der Personen. Dieses vermag deshalb mit Rücksicht auf unterschiedliche Arten von »Gegenständen« die Reichweite der zulässigen Verfügung in unterschiedlicher Weise zu begrenzen. Sofern, was durch das Postulat ausgewiesen werden soll, äußere Besitzverhältnisse möglich sind, stellt das bereits bestehende äußere Mein anderer Personen eine weitere normative Grenze dar. Schließlich wäre zu fragen, inwieweit sich aus dem in meiner Rekonstruktion der Argumentation angeführten Gesichtspunkt einer generischen Gleichheit der Möglichkeit des Erwerbs äußerer Gegenstände zumindest bezogen auf bestimmte Situationen oder Entwicklungen Begrenzungen im Erwerb von Eigentum ableiten ließen. Dies berührt die kontrovers diskutierte Frage, ob und gegebenenfalls inwieweit Kants Rechtslehre so etwas wie »soziale« Beschränkungen von Eigentum kennt. An dieser Stelle begnüge ich mich aber mit dem Hinweis, dass es bei der Beantwortung dieser Frage unter Umständen zu unterscheiden gilt zwischen dem, was Kant diesbezüglich vor Augen stand, und einem möglicherweise darüber hinausgehenden Potential seiner eigenen Theorie.

Festzuhalten bleibt, dass man sich zufolge der Argumentation des § 2 grundsätzlich jeden Handlungsfähigen befugt denken muss, einen möglichen äußeren Gegenstand der Willkür, der nicht bereits unter das Mein einer anderen Person fällt, zum wirklichen Gegenstand seiner Willkür zu machen und den Gegenstand in jeder mit dem angeborenen Recht der Personen vereinbaren Weise zu gebrauchen. Da der entsprechende Wille die anderen (innerhalb der Grenzen, die durch ihre Rechte gesetzt sind) unter Umständen vollständig vom Gebrauch des Gegenstandes ausschließen kann, kann man der Argumentation Kants zufolge über bestimmte äußere Gegenstände so umfassend verfügen, dass diese zum persönlichen Eigentum werden. In Abhängigkeit vom Willen der Personen kann also das auf äußere Gegenstände bezogene »Mein« höchst anspruchsvoll sein, und es kann sich, innerhalb der durch die Rechte der Personen gesetzten Grenzen, grundsätzlich auf »jeden äußern Gegenstand [...] der Willkür« beziehen. Kants Argumentation geht also nicht nur auf »very minimal rights to use things«.[32]

32 Westphal a. a. O. 151. Westphal unterscheidet zwischen einem anspruchsvollen Begriff von Eigentum, für dessen Bestimmung er die Ausführungen von A. M.

Das rechtliche Postulat erlaubt Kant zufolge die »Deduktion des Begriffs des bloß-rechtlichen Besitzes eines äußeren Gegenstandes (possessio noumenon)«.[33] Um das Erfordernis einer solchen Deduktion zu verstehen, gilt es sich klarzumachen, vor welche Schwierigkeit der Begriff eines bloß-rechtlichen oder intelligiblen Besitzes stellt. Denn wenn es sich dabei nicht einfach um ein bloßes Gedankending handeln soll, muss sich zeigen lassen, dass ein solcher Begriff praktische Realität gewinnen kann. Es gilt die Möglichkeit einer normativen Realität, einer nicht-physischen, sondern normativen Verbindung mit einem »Gegenstand« aufzuweisen, die Ansprüche an andere enthält, welche über die (unmittelbaren) Ansprüche des angeborenen Rechts *hinausgehen*. Diese normative Verbindung bezeichnet Kant auch als »Haben« bzw. als ein (nicht-empirisches) »In der Gewalt (von jemandem) Sein«. Dabei kommt es im Zusammenhang unserer Fragestellung entscheidend darauf an, dass das, was jemand hat bzw. was in der Gewalt von jemandem ist, nicht der oder die Betreffende selbst

---

Honoré in dessen klassischen Aufsatz »Ownership« (in: A. G. Guest (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press 1961, 107–147) anführt, und einem wesentlich schwächeren Begriff des Besitzes. Ein Argument dafür, dass Kant keine Eigentumsrechte begründet, besteht für Westphal darin, dass die von Honoré angeführten Einzelrechte und Bestimmungen, die Eigentum ausmachen (»the right to possess, the right to use, the right to manage, the right to the income of the thing, the right to the capital, the right to security, the rights or incidents of transmissibility and absence of term, the prohibition of harmful use, liability to execution, and the incident of residuarity«), nicht notwendig miteinander zusammenhängen und deshalb einzeln zu rechtfertigen wären (siehe p. 158 f., 172, 182). Da überdies unterschiedliche Zusammenstellungen solcher Rechte und Bestimmungen denkbar sind, käme es, so Westphal, darauf an, eine bestimmte Zusammenstellung vor anderen zu rechtfertigen. Es reiche nicht aus, die Verträglichkeit der Einzelbestimmungen mit dem Allgemeinen Prinzip des Rechts nachzuweisen. Ich begnüge mich hier mit drei Bemerkungen. Erstens sei festgehalten, dass Kant entscheidend über das hinausgeht, was Westphal ihm zubilligen will. Zweitens können einzelne Bestimmungen von Eigentum dadurch gerechtfertigt werden, dass gezeigt wird, dass sie in der Befugnis dessen, der über einen Gegenstand verfügen will, enthalten sind. Dies zeigt, dass der »Besitzer« gewissermaßen über das Ausmaß des Besitzes entscheiden kann. Es kommt daher auf die Beantwortung der Frage an, wie weit die Verfügung maximal reichen kann. Von dieser Frage ist, drittens, die Behandlung von »Eigentum« als positiv geregelter Institution zu unterscheiden. Insbesondere wird Kants Argumentation nicht schon dadurch getroffen, dass sie nicht von vornherein auf Bestimmungen hinausläuft, die bestimmte Institutionen voraussetzen, deren Rechtfertigung allererst zur Voraussetzung hat, dass die Argumentation überhaupt erfolgreich geführt werden kann.

33 So die Überschrift des § 6, *MSR* 8, 358 = VI, 249$_{28\,f.}$.

ist. Es zählt nicht von vornherein zum »Besitz meiner selbst«[34], zum »inneren Mein«. Eben deshalb lässt sich die praktisch-reale Möglichkeit eines nicht auf den physischen Besitz (das »Innehaben«) beschränkten Habens nicht unmittelbar dem Allgemeinen Prinzip des Rechts entnehmen, das Kant im § 6 (wohl um einerseits die Differenz zum, andererseits den begründungslogischen Vorrang gegenüber dem »Postulat« zu markieren) als »Axiom des Rechts«[35] bezeichnet. Dass jemand mich direkt tangiert, der mir einen Apfel entreißt, den ich in der Hand halte, ist unmittelbar einsichtig. Daher leuchtet auch sofort ein, dass ich durch diese Handlung in meinem »inneren Mein« betroffen bin und entsprechend das Axiom des Rechts einschlägig ist. Dass ich aber auch dann tangiert werden kann, wenn jemand einen Apfel an sich nimmt, mit dem ich keiner physischen Verbindung stehe, versteht sich dagegen nicht von selbst. Es setzt die Möglichkeit eines »äußeren Mein« voraus, also die Möglichkeit, dass etwas von mir Verschiedenes normativ »in meiner Gewalt ist«. Da aber das Axiom des Rechts ein solches »äußeres Mein« nicht enthält, steht dessen Möglichkeit durch das Axiom nicht schon fest, sondern bedarf einer Rechtfertigung.

»Alle Rechtssätze sind Sätze a priori, denn sie sind Vernunftgesetze (dictamina rationis). Der Rechtssatz a priori in Ansehung des *empirischen Besitzes* ist *analytisch*; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satz des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, daß nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige, der sie wider meine Einwilligung affiziert (z. B. mir den Apfel aus der Hand reißt), das innere Meine (meine Freiheit) affiziere und schmälere, mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe. Der Satz von einem empirischen rechtmäßigen Besitz geht also nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus.

Dagegen geht der Satz: von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache *außer mir*, nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes in Raum und Zeit, (mithin die Voraussetzung der Möglichkeit einer possessio noumenon) über jene einschränkende Bedingungen hinaus, und, weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als notwendig zum Begriffe des äußeren Mein und Dein statuiert, so ist er *synthetisch* und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz a priori möglich sei.«[36]

Kants Charakterisierung des Rechtssatzes »in Ansehung des empirischen Besitzes« als »analytisch« ist gemessen an den Bestimmungen in der Ein-

34 *MSR* 8, 363 = VI, 254$_{6}$.
35 *MSR* 8, 358 = VI, 250$_{6}$.
36 *MSR* 8, 358 f. = VI, 249$_{34}$–250$_{17}$; Hervorhebungen dort.

leitung der *Kritik der reinen Vernunft* nicht streng. Denn danach ist ein Satz nur dann analytisch, wenn es auch schon der Satz ist, aus dem er im Wege des principium contradictionis abgeleitet werden kann.[37] Nun ist für Kant das Allgemeine Prinzip des Rechts selbstverständlich ein synthetisch praktischer Satz a priori. Was Kant meint, ist also genau das, was zuvor herausgestellt wurde, nämlich dass im einen Fall der Rechtssatz mit dem Allgemeinen Prinzip bzw. Axiom des Rechts bereits feststeht, während dies im anderen Fall nicht ohne weiteres gilt. Dies wirft dann sogleich die Frage auf, ob die praktische Möglichkeit eines intelligiblen Besitzes überhaupt gerechtfertigt werden kann.

Diese Frage ist nun Kant zufolge trotz aller Schwierigkeiten der Begründung synthetischer Urteile a priori – und synthetisch praktischer Urteile a priori zumal – klar zu bejahen. Denn die Möglichkeit des intelligiblen Besitzes steht mit der Gültigkeit des Rechtlichen Postulats fest. Das Rechtliche Postulat besagt nämlich eine über den physischen Besitz hinausgehende Befugnis, »einen jeden äußeren Gegenstand der Willkür« als das Seine zu haben, und fordert, so zu handeln, dass die in der Befugnis liegende Möglichkeit nicht grundsätzlich verhindert wird. Da das Rechtliche Postulat mit dem Verbot verbunden ist, die Möglichkeit der Erweiterung des »Habens« über das »innere Mein« hinaus zu beschränken, enthält es als gültiger normativer Grundsatz den von allen Raum- und Zeitbedingungen abstrahierenden praktischen »Verstandesbegriff« eines intelligiblen Besitzes und verbürgt somit auch seine normativ-praktische Möglichkeit.

Wenn es dem Rechtlichen Postulat zufolge möglich ist, »einen jeden äußeren Gegenstand als das Meine zu haben«, dann fragt sich nun, wie der intelligible Besitz zustande kommen oder wie ein »äußeres Mein«, mit Kant gesprochen, *erworben* werden kann. Hier bestehen je nach Gegenstand Unterschiede, so dass Kant die Behandlung der »Arten des Erwerbs« zum leitenden Gesichtspunkt nimmt, die unterschiedlichen Arten der Besitzverhältnisse (»Sachenrecht«, »persönliches Recht« und »dinglich-persönliches Recht«) zu behandeln.

37 Siehe *KrV* B14.

5.2 Das Sachenrecht

Bezüglich der »erwerblichen« Gegenstände gilt grundsätzlich, dass sie entweder bereits der (rechtliche) Besitz von jemandem sind oder es nicht (noch nicht oder nicht mehr) sind. Sind Gegenstände nicht der Besitz von jemandem, so ist eine »ursprüngliche Erwerbung« des Gegenstandes möglich, andernfalls nur eine »abgeleitete Erwerbung«. Der Unterschied dieser beiden Arten der Erwerbung besteht nach Kant darin, dass im einen Fall das Erworbene, »von dem Seinen eines anderen« abgeleitet ist, im anderen Fall nicht.[38] Ursprünglich erworben werden können deshalb nur Sachen, die nicht das »äußere Meine« eines anderen sind, wobei Kant der Auffassung ist, dass der erste ursprüngliche Erwerb einer Sache nur der Erwerb von Boden (»bewohnbarem Land«)[39] sein kann.[40] Kants These ist dabei nicht, dass »nur« Boden ursprünglich erworben werden kann, sondern dass Sachen »auf« dem Boden ursprünglich nur dann wirklich erworben werden können, wenn auch der Boden, auf dem sie sich befinden oder auf dem ich sie aufbewahre oder halte, von mir erworben ist.[41] Danach kann ich mir beispielsweise nicht einfach nur einen Baum ursprünglich aneignen ohne den Boden, auf dem er sich befindet, ich kann nicht ursprünglich zum Besitzer eines Hauses werden, das ich mir baue oder das ich als aufgegeben vorfinde, ohne Besitzer des Grund und Bodens zu sein oder zu werden, auf dem es stehen soll oder sich bereits befindet, und ich kann nicht, so lässt sich der Gedanke weiterführen, ursprünglich in den Besitz eines Tieres gelangen, das ich eingefangen habe, wenn ich nicht zumindest einen Ort besitze, an dem ich es halten kann. Denn ohne den Besitz des Bodens, so verstehe ich Kants Argumentation im § 12, kann ich kein wirkliches, ursprünglich erworbenes Eigentum an diesen Dingen haben, da in einem solchen Fall jeder andere befugt wäre, den Boden allererst ursprünglich zu erwerben und infolgedessen die fragli-

---

38 Siehe *MSR* 8, 368 = VI, 258.

39 Vgl. *MSR* 8, 372 = VI, 261.

40 »Die erste Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens sein«, so die Überschrift des § 12. (*MSR* 8, 372 = VI, 261 f.) Kant spricht in der Überschrift des § 12 von der »ersten« Erwerbung und hat vorher (§ 10) erklärt, dass eine erste Erwerbung nicht notwendig eine ursprüngliche sein muss (*MSR* 8, 369 = VI, 259 22–28). Diese Erklärung selbst, der Zusammenhang sowie auch die Überschrift des § 13 lassen aber keinen Zweifel daran, dass es Kant im § 12 um eine ursprüngliche Erwerbung und zwar um die erste ursprüngliche Erwerbung zu tun ist.

41 Vgl. auch *MSR* 8, 373 = VI, 263 f..

chen Dinge, wenn er will, von dem Platz zu entfernen oder mir den Zugang zu diesen Dingen zu verwehren. Solche Möglichkeiten zeigen, dass die Dinge ohne den Erwerb des Bodens nicht wirklich im oben erläuterten normativen Sinne »in meiner Gewalt sind«, ein intelligibler Besitz an diesen Dingen also nicht zustande gekommen ist. Nun könnte man aber einwenden wollen, dass ich beispielsweise das Tier, auch an einem Grund halten könnte, der einem anderen gehört und den er mir zu diesem Zweck beispielsweise zur Verfügung stellt. Dies zeige, dass ich den Platz, an dem ich das Tier halte, nicht ursprünglich erworben haben muss, dies aber nicht schon dagegen spricht, dass ich das Tier ursprünglich erwerben kann. Dem ist aber entgegenzuhalten, dass mir jemand den Platz nur zur Verfügung stellen kann, wenn er ihm gehört, und dies seinerseits oder auf Seiten eines Vorgängers eine ursprüngliche Erwerbung des Bodens voraussetzt, so dass auch der Einwand nur die These Kants unterstreicht, dass »die *erste* Erwerbung einer Sache keine andere als die des Bodens sein« kann.[42]

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, die ursprüngliche Erwerbung des Bodens zum Modellfall der ursprünglichen Erwerbung von Sachen zu machen. Die ursprüngliche Erwerbung des Bodens erfolgt, wie Kant herausstellt, durch »Bemächtigung« (occupatio).[43] Sie erfordert keine Bearbeitung im Sinne von Lockes Arbeitstheorie des Eigentumserwerbs.[44] Damit ich nämlich befugt bin, eine Sache zu bearbeiten, muss sie mir schon gehören.[45] Die Bearbeitung des Bodens kann freilich ein Zeichen dafür sein, dass ich den Boden in Besitz nehmen will, doch sind hier auch andere Zeichen möglich, die, wie Kant sagt, »weniger Mühe kosten«.[46] Voraussetzung des ursprünglichen Erwerbs von Boden ist nach Kant, dass der Boden, den man erwerben will, nicht schon das Seine eines konkreten

---

42 Siehe zu dem Einwand auch *MSR* 8, 376 = VI, 265$_{32}$–266$_{2}$: »Ferner: kann man auf einem Boden, davon kein Teil das Seine von jemandem ist, doch eine Sache als die seine haben? Ja, wie in der Mongolei jeder sein Gepäck, was er hat, liegen lassen, oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch desselben also jedem einzelnen zusteht; daß aber jemand eine bewegliche Sache auf dem Boden eines anderen als das Seine haben kann, ist zwar möglich, aber nur durch *Vertrag*.« (Hervorhebung dort)

43 *MSR* 8, 373 f. = VI, 263$_{2}$ f.; 12–16.

44 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press 1960, 1988, bk. II, ch. 5, §§ 25–51, bes. § 27–30 (p. 287–290).

45 Siehe *MSR* 8, 380 = VI, 268$_{31}$–269$_{4}$; siehe auch 8, 376 = VI, 265$_{10-15}$.

46 *MSR* 8, 376 = VI, 265$_{18}$.

anderen ist und dass bezüglich unserer Erde ein »ursprünglicher Gesamtbesitz«[47] der Menschen angenommen wird. Eine solche »ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt« ist Kant zufolge »der Grund der

47 *MSR* 8, 373 = VI, 262$_{28}$; siehe auch 8, 371 f. = VI, 260$_{33}$–261$_{25}$ und 8, 359 f. = VI, 250$_{18}$–251$_{36}$. Nach dem Hinweis Tenbrucks (Friedrich Tenbruck, Über eine notwendige Textkorrektur in Kants »Metaphysik der Sitten«, in: *Archiv für Philosophie* 3 [1949], 216–220) ist es heute, soweit ich sehe, unstrittig, dass die zuletzt angegebene, den ursprünglichen Gesamtbesitz betreffende Textpassage im § 6 fehl am Platz ist und im Zusammenhang der Drucklegung irrtümlich dorthin geraten ist. Bernd Ludwig, Der Platz des rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft innerhalb der Paragraphen 1–6 der kantischen Rechtslehre, in: Reinhard Brandt (Hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: de Gruyter, 1982, 218–232, hat (S. 230 n1), einen Hinweis Reinhard Brandts weitergebend, mitgeteilt, dass vor Tenbruck bereits Gerhard Buchda in seiner Dissertation (*Das Privatrecht Immanuel Kants [Der erste Teil der Rechtslehre in der Metaphysik der Sitten] Ein Beitrag zur Geschichte und zum System des Naturrechts*, Diss. Jena 1929) auf den korrupten Text des § 6 hingewiesen hatte. Während Ludwig in seiner Ausgabe der Rechtslehre (Philosophische Bibliothek 360, Hamburg: Meiner 1986) die Passage zum Gemeinbesitz den »Vorarbeiten« zuschlägt, hatte sie Reinhard Brandt, Eigentumstheorien, a. a. O. 217 f. an das Ende des § 14 gestellt. Aber auch Brandt ist der Meinung, dass »nicht anzunehmen« sei, »daß Kant den Text in die Letztfassung übernehmen wollte.« (ebd. 266 n46) Neuerdings hat Hans Friedrich Fulda, Kants Begriff eines intelligiblen Besitzes und seine Deduktion (»Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre«, § 6), in: *Jahrbuch für Recht und Ethik 5* (1997), 103–119, 117 n6 sich »beiläufig« dahingehend geäußert, dass es »keine große Mühe machen« würde »zu zeigen, daß die Absätze 4–8 [des § 6, K.S.] in Wahrheit zum § 16 (als dessen Absätze 3–7, mit 3 und 4 als Fortsetzung des Haupttextes, 5–7 hingegegen als Anmerkung) gehören, während die letzten beiden Absätze von § 6 keine Anmerkungen zum Haupttext, sondern dessen Fortsetzung sind.« – Dies ist vielleicht auch der geeignete Ort, auf die These Bernd Ludwigs hinzuweisen, dass das »Rechtliche Postulat«, der § 2 der *Rechtslehre*, von Kant als Teil des § 6 der *Rechtslehre*, also als Teil der »Deduktion des bloß-rechtlichen Besitzes eines äußeren Gegenstandes« gedacht war und die Stelle der heute irrtümlich dort sich befindenden Absätze einnehmen sollte. Auf dem Weg zur Drucklegung sei es offenbar zur Vertauschung von Manuskriptblättern gekommen. Siehe Bernd Ludwig, Der Platz des rechtlichen Postulats, a. a. O. und ders., *Kants Rechtslehre*, a. a. O. 60–65. Diese These ist sehr umstritten. Siehe z. B. Burkhard Tuschling, Das »rechtliche Postulat der praktischen Vernunft«: seine Stellung und Bedeutung in Kants »Rechtslehre«, in: Hariolf Oberer/Gerhard Seel (Hg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1988, 273–292; Anja Victorine Hartmann, Der Platz des rechtlichen Postulats, a. a. O.; Yumi Saito, War die Umstellung von § 2 der Kantischen »Rechtslehre« zwingend? Eine Rezension von Anja V. Hartmanns Abhandlung »Der Platz des rechtlichen Postulats in der Besitzlehre«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 82 (1996), 238–250; Bernd Ludwig, Postulat, Deduktion und Abstraktion in Kants Lehre vom intel-

Möglichkeit« der ursprünglichen Erwerbung des bzw. jeden Bodens.[48] Was meint Kant mit dem »ursprünglichen Gesamtbesitz«? Kant geht es um die normative Relevanz der empirisch gegebenen Situation der Menschen, eine Erdkugel zu bewohnen, sich also nicht nur notwendig an einem Ort zu befinden, sondern unvermeidlich auf begrenztem Raum beieinander zu leben. Diese Situation ist deshalb normativ relevant, weil unter dieser Voraussetzung sich die Existenz und die äußere Freiheit des Menschen notwendig auf die äußere Freiheit anderer Menschen auswirken. Wo beispielsweise sich ein Mensch aufhält, kann zugleich kein anderer sein. Die normative Idee des »Gesamtbesitzes« ergibt sich aus der angeborenen wechselseitigen Gleichberechtigung der Menschen bezogen auf die Situation eines begrenzten Aufenthaltsortes. Denn die rechtliche Gleichheit der Menschen hat angesichts der aus einem unvermeidlichen Beieinander sich mit Notwendigkeit ergebenden wechselseitigen Auswirkungen ihrer Existenz und ihres Handelns auf ihre äußere Freiheit die Konsequenz eines gleichen und ursprünglichen Aufenthaltsrechtes der Menschen auf Erden, d. h. jeder hat grundsätzlich gegenüber jedem anderen das Recht, den Ort einzunehmen, an dem er sich befindet. Und alle Akte einer Inbesitznahme von Boden können, da sie sich unvermeidlich einschränkend auf die äußere Freiheit anderer auswirken, nur dann eine normative Wirkung entfalten, wenn sie in Übereinstimmung mit dem gleichen Recht auf äußere Freiheit erfolgen. Dies schließt ein, dass der eine nur dann die Freiheit der anderen durch den Erwerb individuellen Eigentums normativ beschränken kann, wenn er ebenso bereit ist, seine Freiheit durch das Eigentum der anderen beschränken zu lassen. Da von jedem nur dann die Einschränkung seiner äußeren Freiheit verlangt werden kann, wenn er sich darauf verlassen kann, dass die anderen ihre äußere Freiheit ebenfalls einschränken, ergibt sich nach Kant die Pflicht, miteinander in einen »bürgerlichen Zustand« einzutreten, in dem jedem das Seine bestimmt und erhalten werden kann. Ich verstehe Kant also so, dass er mit der Idee des

---

ligiblen Besitz. Einige Reflexionen im Anschluß an den vorstehenden Aufsatz von Y. Saito, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 82 (1996), 250–259; Yumi Saito, Die Debatte weitet sich aus – zu Bernd Ludwigs vorstehender Replik, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 82 (1996), 259–265. – Ich selbst halte Ludwigs These für beachtlich, aber für nicht zwingend. Einen wichtigen Einwand sehe ich in Tuschlings Hinweis, dass das Postulat später in § 7 und in § 13 der *Rechtslehre* unter Verweis auf § 2 zitiert wird. (Tuschling, a. a. O. 275) Die Interpretation von Postulat und Deduktion kann meines Erachtens unabhängig von der Entscheidung der These Ludwigs erfolgen.

48 So die in der Überschrift des § 13 formulierte These, *MSR* 8, 372 = VI, 262$_{12-14}$.

»ursprünglichen Gesamtbesitzes« herausstellen will, dass aller – auch schon der nur das Einnehmen eines Ortes darstellende physische – Besitz von Boden, der selbst wiederum für den Besitz von Sachen grundlegend ist, aufgrund der Begrenztheit der Erde notwendig in der Perspektive des Rechtes der Menschen steht und dem Gesetz dieses Rechtes zu folgen hat. Dieses Gesetz enthält die Forderung institutionalisierter Rechtsverhältnisse auf einzelstaatlicher, zwischenstaatlicher und kosmopolitischer Ebene.

»Alle Menschen sind ursprünglich (d.i. vor allem rechtlichem Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d.i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz (possessio), der vom Sitz (sedes), als einem willkürlichen, mithin erworbenen, *dauernden* Besitz unterschieden ist, ist ein *gemeinsamer* Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche, als Kugelfläche; weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, daß sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen, diese also nicht eine notwendige Folge von ihrem Dasein auf Erden wäre.«[49]

»Der *Vernunfttitel* der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines a priori vereinigten (notwendig zu vereinigenden) Willens aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) stillschweigend vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden. – Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand.«[50]

Nach dem Versuch herauszustellen, wieso Kant die normative Idee eines ursprünglichen Gesamtbesitzes als Voraussetzung dafür ansieht, Boden ursprünglich zu erwerben, gilt es nun noch näher in den Blick zu nehmen, wie Kant zufolge eine solche Erwerbung erfolgen kann. Der Weg führt von einer physischen Inbesitznahme und der Bekundung, ein Stück Boden als das Seine erwerben zu wollen, zum Erwerb des Bodens als intelligiblen Besitz. Es sind also normativ-rechtlich richtige empirische Akte, die in Absicht auf eine normative Bindewirkung für alle anderen Handlungsfähigen unternommen werden, welche mit Blick auf einen Erfahrungsgegenstand (»Boden«) eine normative Wirklichkeit zu schaffen vermögen. Eine unverzichtbare Voraussetzung der Richtigkeit einer physischen Inbesitznahme ist dabei die zeitliche Priorität, also dass, wie schon angesprochen, das betreffende Stück Boden nicht schon im Besitz eines konkreten anderen *ist*. Der ursprüngliche Erwerb des Bodens (und von Sachen überhaupt) erfolgt, wie Kant sagt, durch den einseitigen Willen dessen, der den Erwerb beabsichtigt und die erforderlichen Schritte vollzieht. Er

49 *MSR* 8, 373 = VI, 262$_{17-26}$; Hervorhebungen dort.
50 *MSR* 8, 375 = VI, 264$_{17-23}$; Hervorhebung dort.

setzt also keinen den konkreten Gegenstand betreffenden Vertragsschluss mit anderen voraus. Gleichwohl sind alle auf den Erwerb abzielenden Akte adressiert, können nur unter Voraussetzung der wechselseitigen Anerkennung des jeweiligen äußeren Seinen eine normative Bindewirkung erzielen und erfordern deshalb die Bereitschaft zur Schaffung bzw. Anerkennung eines Zustandes, in dem das jeweilige äußere Seine bestimmt und sichergestellt werden kann. Vor Schaffung eines solchen »bürgerlichen Zustandes«, also im »Naturzustand«, ist daher Kant zufolge nur ein »provisorischer« (im Unterschied zu einem »peremptorischen«) Erwerb möglich. Diese Einschränkung ergibt sich daraus, dass ohne eine staatliche Ordnung keine Gewähr für die Wechselseitigkeit der Anerkennung besteht, niemand aber zu bloß einseitigen Verzichtsleistungen oder riskanten Vertrauensvorschüssen verpflichtet sein kann, und dass Streitigkeiten darüber, ob ein Besitzanspruch überhaupt zu Recht besteht bzw. wie weit er gegebenenfalls reicht, nicht unabhängig und wirksam nach Grundsätzen des Rechts entschieden werden können.[51] Entsprechend ergibt sich bezüglich des intelligiblen Besitzes im Naturzustand der unvermeidlich ambivalente Befund, dass dessen Erwerb einerseits auch in diesem schon möglich sein muss, andererseits er als »gesicherte«, d. h. in seiner Reichweite zweifelsfrei bestimmte und geschützte normative Realität nicht wirklich zustande kommen kann. Dies meint Kant, wenn er sagt, dass im Naturzustand der Erwerb nur provisorisch sein kann. Für den einzelnen bedeutet dies, dass, da der Übergang vom physischen zum intelligiblen Besitz im Naturzustand nicht als »gesichert« gelten kann, er genötigt ist, am physischen Besitz gleichsam festzuhalten und seine Bereitschaft zumindest zu dokumentieren und unter Umständen auch immer wieder unter Beweis zu stellen. Während nun für den, der wie Kant als Bürger eines konkreten Staates über den ursprünglichen Erwerb von Boden oder überhaupt von Eigentum nachdenkt, der Naturzustand mit Blick auf den faktischen »bürgerlichen Zustand«, in dem er sich befindet, lediglich eine normativ aufschlussreiche gedankliche Konstruktion darstellt, ändert dies für sich genommen noch nichts daran, dass der Naturzustand im zwischenstaatlichen Verhältnis eine drückende Realität sein kann. Obwohl der Naturzustand auch hier kein »rechtloser«, von erkennbaren wechselseitigen Rechtsansprüchen freier Zustand ist, besteht in diesem, was etwa die Sicherheit territorialer Grenzen anbelangt, eine auch rechtlich fragile Vorläufigkeit, die dem lediglich provisorisch äußeren Seinen der Einzelnen im Naturzu-

51 Dies wird im folgenden Kapitel zu präzisieren sein.

stand analog ist. Eine solche Unsicherheit zwischen den Staaten muss sich wiederum auf die Sicherheit des Besitzes der Bürger in einem Staat auswirken. So wie das Erfordernis der Ermöglichung und Sicherung von Eigentum es für die, welche beieinander leben, zur Pflicht macht, den Naturzustand zu verlassen und in einen bürgerlichen Zustand einzutreten, so weist dieses Erfordernis Kant zufolge immer schon über die staatliche Binnenperspektive auf das Völkerrecht hinaus.

»Die Unbestimmtheit, in Ansehung der Quantität sowohl als der Qualität des äußeren erwerblichen Objekts, macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äußeren Erwerbung) unter allen zur schwersten sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Äußeren aber muß es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle sein. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber, wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöset wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.«[52]

Dieses Zitat habe ich an dieser Stelle wegen des letzten Satzes angeführt. Es thematisiert aber zugleich auch ein Problem, auf das am Ende der Behandlung des ursprünglichen Erwerbs noch eingegangen werden soll. Die Betonung des von vornherein intersubjektiven Horizonts des ursprünglichen Erwerbs von Boden und der geforderten Wechselseitigkeit der Anerkennung von erworbenem Eigentum darf nicht über die quantitative und qualitative Unbestimmtheit der Erwerbung hinwegsehen lassen. Die normativ-rechtlichen Bedingungen, an welche die ursprüngliche Erwerbung geknüpft ist, schließen, selbst wenn die jeweiligen Bemächtigungen überhaupt nach rechtlichen Grundsätzen erfolgen (worüber Kant völlig illusionslos ist), als solche keineswegs enorme Ungleichheiten zwischen den Menschen hinsichtlich des Bodenbesitzes aus. Der eine mag große Flächen fruchtbaren Bodens sich aneignen können, ein anderer mag sich mit einem winzigen Stück unwirtlichen Landes begnügen müssen, während die meisten gar keine Möglichkeit haben werden, ursprünglich Boden zu erwerben, und zwar schon einfach deshalb nicht, weil sie zu spät geboren sind.

Die einzige Grenze für den ursprünglichen Erwerb von Boden im Naturzustand, die Kant namhaft zu machen versucht, besteht in der Fähigkeit des Besitzers, den Boden gegenüber anderen als das Seine zu behaupten oder zu verteidigen. Kant versucht diesen Gesichtspunkt für die Lösung des völkerrechtlichen Problems der Offenheit bzw. Geschlossenheit der Meere heranzuziehen.

---

52 *MSR* 8, 377 f. = VI, 266$_{28-37}$.

»Es ist die Frage: wie weit erstreckt sich die Befugnis der Besitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen, ihn in seiner Gewalt zu haben, d.i. als der, so ihn sich aneignen will, ihn verteidigen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten. Darnach müßte also der Streit über das *freie* oder *verschlossene* Meer entschieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf niemand an der Küste eines Landes, das schon einem gewissen Staat zugehört, fischen, Bernstein aus dem Grunde der See holen, u. dergl.«[53]

Wenn Kristian Kühl dazu lapidar feststellt »Bei den heutigen Kanonen eine nicht mehr akzeptable Lösung.«,[54] so ist dem nichts mehr hinzuzufügen.

Dass Kant sich in der *Rechtslehre* offensichtlich über die normative Möglichkeit der angesprochenen krassen Ungleichheiten hinsichtlich des Bodenerwerbs nicht beunruhigt, dürfte wohl auch damit zusammenhängen, dass das Lehrstück vom ursprünglichen Erwerb des Bodens vor allem die Funktion hat zu zeigen, wie das Eigentum an Sachen rechtlich allererst zustande kommen kann, was wiederum eine wesentliche Voraussetzung dafür ist, dass die vielfältigsten Beziehungen des persönlichen Rechts zwischen den Menschen in Gang kommen können. Von besonderer Bedeutung ist für Kant in diesem Zusammenhang, dass die privatrechtlichen Beziehungen von vornherein die Etablierung (der verschiedenen Ebenen) des »öffentlichen Rechts« normativ erforderlich machen.

5.3 Das »persönliche Recht«

Während der ursprüngliche Erwerb von Sachen, unbeschadet der mit Bezug auf den Willen der anderen geforderten Anerkennung einer Wechselseitigkeit der Rechte, durch den Entschluss und das Handeln eines Einzelnen zustande kommt, beruht das »persönliche Recht« von vornherein auf einem einvernehmlichen Zusammenwirken von mindestens zwei Personen. Dieses Zusammenwirken zielt auf die einseitige oder wechselseitige Übertragung von etwas, das eine Person besitzt, auf eine andere Person. So will beispielsweise jemand einem anderen etwas schenken, und der andere nimmt dieses Geschenk an. In einem anderen Fall will jemand sich etwas von einem anderen ausleihen, und der andere leiht es ihm. Nach

53 *MSR* 8, 375 f. = VI, 265₁₋₁₀; Hervorhebungen dort; siehe auch 8, 381 = VI, 269₂₇₋₃₇.

54 Kühl, *Eigentumsordnung* a. a. O. 210.

Verhandlungen kommt es vielleicht zum Kauf bzw. Verkauf eines Hauses oder es wird ein Arbeitsvertrag geschlossen.

Für ein angemessenes Verständnis von Kants Behandlung des persönlichen Rechtes (und auch des dinglich-persönlichen Rechtes) ist es wichtig, zwei Bedeutungen von »persönlichem Recht« ausdrücklich zu unterscheiden. »Persönliches Recht« bezeichnet für Kant einerseits ein (von der ursprünglichen Erwerbung verschiedenes) rechtliches *Verfahren* zwischen mindestens zwei Personen.[55] In diesem Sinne ist das »persönliche Recht« *Vertragsrecht*, denn es betrifft den Abschluss von Verträgen und den Erwerb von äußeren Rechten (sowie die Übernahme korrespondierender Pflichten) *im Wege von* Vertragsabschlüssen. Andererseits bezeichnet »persönliches Recht« ein spezifisches *Resultat* solcher Prozeduren, nämlich die Schaffung einer bestimmten *Art* von Rechtsansprüchen. In diesem Sinne meint »persönliches Recht« einen »persönlichen Rechtsanspruch« bzw. die Menge der wirklichen oder möglichen »persönlichen Rechtsansprüche«. Die solchermaßen »persönlichen« Rechte unterscheiden sich von anderen Rechten wie den Rechten »in« einer Sache in Inhalt und Adressat. Das »persönliche Recht« bzw. der persönliche Rechtsanspruch richtet sich auf eine konkrete Person und betrifft eine Leistung oder Leistungen dieser Person. So erwirbt man im Wege des Vertrages das Recht darauf, dass jemand eine bestimmte Leistung erbringt, z. B. eine Sache aushändigt, Geliehenes zurückgibt, sich wie versprochen zu einer bestimmten Zeit einfindet oder die Tätigkeiten verrichtet, zu denen er sich bereit erklärt hat. Demgegenüber führt der im Wege eines Vertrages möglicherweise in Bezug auf eine Sache vollzogene Eigentümerwechsel zu einem von einem persönlichen Recht verschiedenen Recht »in« einer Sache, das grundsätzlich gegenüber jedem anderen in dem Anspruch besteht, sich eines dem Willen des Eigentümers widersprechenden Gebrauchs dieser Sache zu enthalten. Ein »persönliches Recht« im Sinne eines »persönlichen« Rechtsanspruchs hat Kant im Blick, wenn er etwa schreibt:

»Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines anderen (nicht das Versprochene) und doch kommt etwas zu meiner äußeren Habe hinzu; ich bin

55 Die Rede von einem »Verfahren« bzw. nachfolgend von einer »Prozedur« nimmt den Vertragsschluss gewissermaßen von der empirischen Seite eines sich zeitlich »anbahnenden« Übereinkommens in den Blick. Ich bediene mich dieser Redeweise wegen ihrer größeren Anschaulichkeit. Streng genommen, also normativ betrachtet, ist der Vertrag, wie Kant sagt »der Akt der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des einen auf den anderen übergeht«. (*MSR* 8, 383 = VI, 271$_{32-35}$)

vermögender (locupletior) durch die Erwerbung einer aktiven Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des anderen. – Dieses mein *Recht* aber ist nur ein *persönliches*, nämlich gegen eine *bestimmte* physische Person, und zwar auf ihre Kausalität (ihre Willkür) zu wirken, mir etwas zu *leisten*, nicht ein *Sachenrecht* gegen diejenige *moralische Person*, welche nichts anders als die Idee der a priori *vereinigten Willkür aller* ist, und wodurch ich allein ein *Recht gegen jeden Besitzer derselben* erwerben kann; als worin alles Recht in *einer Sache* besteht.«[56]

»Persönliches Recht« im Sinne der Prozeduren betrifft die einseitige oder wechselseitige *abgeleitete* Erwerbung vom Seinen eines anderen.[57] Dieses hat Kant etwa dann im Blick, wenn er sich um eine vollständige Einteilung aller »einfache[n] und *reinen* Vertragsarten«[58] und überhaupt um eine »Dogmatische Einteilung aller [!] erwerblichen Rechte aus Verträgen«[59] bemüht. Auch in den Erwerbungen des »persönlichen Rechts« füh-

56 *MSR* 8, 386 = VI, 274₁–₁₂; Hervorhebungen dort.

57 Dieses »Seine« ist, wie schon deutlich geworden sein dürfte, keineswegs auf Eigentum an Sachen beschränkt, sondern kann auch im Falle von Leistungen, zu denen sich jemand verpflichtet, auf Seiten des Gebers zu dessen inneren Mein gehören, auf das der Empfänger ein äußeres Seines im Sinne eines persönlichen Anspruchs erwirbt. Ich stimme deshalb B. Sharon Byrd (Kant's Theory of Contract, in: *Southern Journal of Philosophy* 36 [1997], Supplement, 131–153) zwar darin zu, dass sich bei Kant der Sache nach bereits die mit F. C. von Savignys Abstraktionsprinzip verbundene Unterscheidung zwischen einem »contract of obligation« (Obligation) und einem »contract of transfer« (Tradition) findet, kann ihr aber nicht in den weiteren Thesen folgen, dass Kant primär am »contract of transfer« interessiert gewesen sei und dass die Unterscheidung Savignys der Unterscheidung Kants entspreche zwischen den »zwei vorbereitenden« (»Angebot« und »Billigung«) und den »zwei konstituierenden rechtlichen Akten« (»Versprechen« und »Annehmung«) »in jedem Vertrage« (siehe *MSR* 8, 383 = VI, 272₁–₁₀). Letzteres kann meines Erachtens schon deshalb nicht zutreffen, weil durch die vorbereitenden Akte für sich genommen Kant zufolge »noch nichts erworben wird«, also gar kein Vertrag zustande kommt. Kant meint mit der noch nicht erfolgenden Erwerbung keineswegs nur die Erwerbung von Eigentum. Entsprechend stellt es für Kant nicht weniger ein Problem dar (das allein die Lehre vom »intelligiblen Besitz« zu lösen vermag), wie eine Leistung des einen zum Seinen eines anderen werden kann, als wie bezüglich einer Sache Eigentümerwechsel stattfinden kann. Die »Übertragung«, die im Zentrum des Vertragsrechts steht, ist deshalb für Kant nicht schon von vornherein die Traditio von Eigentum.

58 *MSR* 8, 398 = VI, 285₂; Hervorhebung dort.

59 So die Überschrift des § 31 (*MSR* 8, 397 = VI, 284₆ f.). Ich habe das Ausrufezeichen hinter »aller« eingefügt, um darauf aufmerksam zu machen, dass Kant sich nicht nur auf die »persönlichen« Rechtsansprüche beschränkt. Den mit der Einteilung erhobenen Vollständigkeitsanspruch versucht nachzuvollziehen Kenneth R. Westphal, Is Kant's Table of Contracts Complete?, in: *Southern Journal of Philosophy* 36, Supplement (1997), 155–161; siehe auch ders., Sketch

ren empirisch greifbare Handlungen zur Schaffung oder Veränderung normativer Wirklichkeiten. Da es sich jeweils um Erwerbungen handelt, die von dem Seinen eines anderen abgeleitet sind, erfolgt hier jeweils, wie Kant herausstellt, eine *Übertragung* von Besitz.[60] Das, was übertragen wird, geht »bruchlos« (ohne dass es je aufhören würde, das Seine von jemandem zu sein) auf einen anderen über.[61] Zwar können die wechselseitigen äußeren Handlungen nur jeweils sukzessiv erfolgen. Sie schaffen und betreffen jedoch eine normative Wirklichkeit, die von Zeitbestimmungen unabhängig ist, so dass sich für Kant auch in diesem Zusammenhang die Leistungsfähigkeit der Idee eines intelligiblen Besitzes bestätigt.

»Aber die transzendentale Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem *rechtlichen* äußeren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Willkür eines anderen (und so wechselseitig), als Bestimmungsgrund desselben zu einer Tat, zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkür eines jeden von beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingung der Apprehension, gedacht, wo beide rechtliche Akte immer nur auf einander folgen; weil jenes Verhältnis (als ein rechtliches) rein intellektuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibler (possessio noumenon) nach Freiheitsbegriffen mit Abstraktion von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgestellt; wo beide Akte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als pactum re initum) aus einem einzigen *gemeinsamen* Willen hervorgehend (welches durch das Wort *zugleich* ausgedruckt wird) und der Gegenstand (promissum) durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.«[62]

5.4 Das »dinglich persönliche Recht«

Wenden wir uns schließlich noch dem »Recht der häuslichen Gesellschaft« zu, das Kant durch Rechtsverhältnisse gekennzeichnet sieht, in denen sich grundlegende Merkmale des Sachenrechts und des persönlichen Rechts miteinander verbinden, und das er deshalb als »auf dingliche Art persönliches Recht« oder als »dinglich-persönliches Recht« bezeichnet.[63] Des-

---

of a Completeness Proof for Kant's Table of Contracts, in: *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 4, Berlin: de Gruyter 2001, 310–320.

60 Siehe *MSR* 8, 383 = VI, 271$_{20-24}$.

61 Siehe *MSR* 8, 386 = VI, 274$_{13-29}$.

62 *MSR* 8, 384 f. = VI, 272$_{30}$–273$_{10}$.

63 Im »Anhang erläuternder Bemerkungen« zur *Rechtslehre* hat Kant dargelegt, dass man sich in der Metaphysik der Vollständigkeit einer Einteilung vergewissern kann, indem man alle logisch möglichen Einteilungen prüft. Die Grundein-

sen prominentester, man könnte auch sagen berüchtigster, da in keinem guten Ruf stehender Teil ist das Eherecht. Zu dessen Verständnis[64] ist es notwendig, in den Blick zu nehmen, dass nach Auffassung Kants die Beurteilung des Geschlechtstriebs bzw. von Handlungen, die auf dessen Befriedigung abzielen, zwiespältig ausfallen muss. Einerseits kommt dem Geschlechtstrieb die wichtige Funktion zu, die Fortpflanzung der Menschen und somit ihren Fortbestand sicherzustellen.[65] Andererseits sind nach Kant Handlungen, die auf die Befriedigung des Geschlechtstriebs abzielen, dadurch gekennzeichnet, dass der Handelnde sich selbst oder einen anderen zum eigenen Lustgewinn gebraucht.[66] Sie scheinen deshalb von vornherein einen moralisch bedeutsamen Widerspruch zwischen der sinnlichen Natur des Menschen und seiner Vernunftnatur zu verkörpern; denn sie scheinen grundsätzlich die Würde des Menschen zu verletzen, indem sie darauf hinauslaufen, dass ein Mensch sich oder einen anderen zu ei-

---

teilung der äußeren Rechte sei zunächst die in dingliches und persönliches Recht. Diese beiden Einteilungsglieder lassen sich nun wiederum versuchsweise in zweifacher Weise miteinander verbinden, was zum Begriff eines »auf persönliche Art dinglichen Rechts« und zum Begriff eines »auf dingliche Art persönlichen Rechts« führt. Während der erstere Begriff sich sogleich als unsinnig erweist, erweise sich der letztere nicht nur als denkbar, sondern auch als notwendig, so dass man von der erwogenen Tetrachotomie auf eine Trichotomie geführt wird (siehe *MSR* 8, 481 f. = VI, 357$_{24}$–358$_{15}$). – Dass es »in der Natur der Sache« liege, dass »in der reinen Philosophie« die Einteilungen fast immer trichotomisch ausfallen, hat Kant am Ende der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* herausgestellt, siehe *KU* 10, 109n = V, 197$_{18-27}$. Michael Wolff, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Frankfurt/M.: Klostermann 1995, 163 ff. hat diesen Hinweis aufzugreifen und fruchtbar zu machen versucht. Diese wichtige Untersuchung Wolffs wurde wiederum für Kenneth R. Westphal zur Anregung für seine Arbeiten zur Vollständigkeit von Kants Einteilung der Verträge, siehe dazu oben Anm. 59. – Kant geht offensichtlich davon aus, dass er das »dinglich-persönliche Recht« entdeckt hat, siehe *MSR* 8, 395 = VI, 282$_{9-16}$; 8, 481 = VI, 357$_{24}$ f.; 8, 482 f. = VI, 358$_{25}$–359$_{3}$. Reinhardt Brandt hat aber darauf hingewiesen, dass der Begriff auch schon vor Kant begegnet. Siehe Brandt, *Eigentumstheorien* a. a. O. 259 n29; dort auch Hinweise zur Wirkungsgeschichte.

64 Vgl. zum Folgenden auch Adam Horn, *Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigung seines Eherechts*, Düsseldorf: G.H. Nolte 1936; Nachdruck mit einem Nachwort von Hariolf Oberer, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991. Siehe auch Barbara Herman, Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995), 967–988.

65 Siehe *MST* 8, 556 f. = VI, 424$_{12-18}$; vgl. auch *MSR* 8, 390 = VI, 277$_{26-28}$.

66 Siehe *MSR* 8, 390 = VI, 278$_{6-9}$.

nem bloßen Mittel macht. Dies ist nach dem Kategorischen Imperativ strikt verboten, woraus sich allerdings, wie wir gesehen haben, nicht schon ohne weiteres rechtliche Verbote ableiten lassen.[67]

Das Recht stellt aber Kant zufolge eine Form bereit, durch die es möglich wird, sexuelle Handlungen zu vollziehen, ohne dass die Würde der Beteiligten verletzt würde. Diese Form ist ein besonderes Besitzverhältnis. Es besteht darin, dass Mann und Frau *sich* als leibhafte Personen wechselseitig, dauerhaft und ungeteilt in Besitz nehmen.

»[...] der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein *Genuß*, zu dem sich ein Teil dem anderen hingibt. In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person vor der anderen, *gleich als Sache*, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her.«[68]

Der für Kant entscheidende Punkt kann leicht missverstanden werden. Auch beim einvernehmlichen Geschlechtsverkehr machen sich Mann und Frau wechselseitig zur Sache, indem sie sich wie eine Sache gebrauchen und gebrauchen lassen. Kants Argumentation ist nun nicht, dass ein solches Sich-zur-Sache-Machen nur in der Ehe gestattet sei, sondern dass der einvernehmliche Geschlechtsverkehr nur in der Ehe gestattet ist, weil nur die Ehe eine Form bereitzustellen vermag, in welcher der Geschlechtsverkehr kein Sich-zur-Sache-Machen darstellt.[69] Wenn die Partner nämlich bereit sind, nicht nur etwas voneinander physisch in Besitz zu nehmen, sondern sich als Personen wechselseitig rechtlich zu erwerben und einen wechselseitigen intelligiblen Besitz voneinander zu begründen, stellt der Geschlechtsakt ein wechselseitiges Sich-Entäußern an und Sich-Wiedergewinnen im anderen dar. Er begründet somit eine personale Wechselbeziehung oder ist Ausdruck einer solchen Wechselbeziehung, die mit der Würde der Personen vereinbar ist. Dazu ist eine strikte Gleichheit oder Symmetrie der Beziehung erforderlich. Das Rechtsverhältnis eines solchen wechselseitigen, dauerhaften (lebenslangen) und ungeteilten Besitzes ist

67 Allerdings trägt Kant dem nicht Rechnung, wenn er in der »Bestialität« von vornherein einen Fall für das Strafrecht erblickt, siehe *MSR* 8, 487 f. = VI, 363$_{5-12}$.

68 Siehe *MSR* 8, 390 f. = VI, 278$_{9-13}$; Hervorhebungen dort. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass Kants Unterscheidung zwischen einem »natürlichen« und einem »unnatürlichen Gebrauch« der Geschlechtseigenschaften nicht unproblematisch ist, doch möchte ich darauf in dieser Arbeit nicht weiter eingehen.

69 Vgl. A. Horn a. a. O. 19 f., 35 f.

die monogame Ehe.[70] Sie kommt dadurch zustande, dass ein Mann und eine Frau, die dazu rechtlich und physisch in der Lage sind, in der Absicht, eine solche Gemeinschaft einzugehen, miteinander geschlechtlich verkehren und so einander erwerben.[71] Dabei begründet Kant zufolge der in dieser Absicht im Geschlechtsakt vorgenommene wechselseitige Gebrauch der Geschlechtsorgane einen wechselseitigen Besitz der ganzen Person des anderen. Die Eheleute erwerben also nicht nur wie im persönlichen Recht einen Anspruch auf bestimmte Leistungen einer anderen Person, sondern erwerben in Wechselseitigkeit die andere Person, auf die sie jeweils dem Sachenrecht entsprechend einen Anspruch gegenüber jeder anderen Person haben, so dass niemand gegen ihren Willen den anderen »in Besitz nehmen« darf ebenso wie der andere sich nicht gegen den Willen seines Partners »in den Besitz« eines anderen »geben« darf.

»Daß aber dieses *persönliche Recht* es doch zugleich *auf dingliche Art* sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.«[72]

Andererseits dürfen sie einander nicht wie Sachen gebrauchen, sondern müssen im Umgang miteinander stets dem Personsein des anderen Rechnung tragen. Dies ist der Grund, weshalb Kant das Rechtsverhältnis der Ehe als »dinglich-persönliches Recht« charakterisiert.

Was die normativen Begründungsverhältnisse anbelangt, so gilt das Folgende: Die Notwendigkeit der Ehe ergibt sich nach Kant aus dem kei-

---

70 Vgl. *MSR* 8, 391 f. = VI, 278$_{24}$–279$_{16}$. Im »Anhang erläuternder Bemerkungen« führt Kant drastisch aus, ohne die Bedingung der Ehe sei »der fleischliche Genuß dem Grundsatz (wenn gleich nicht immer der Wirkung nach) *kannibalisch*. Ob, mit Maul und Zähnen, der weibliche Teil durch Schwängerung, und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödliche, Niederkunft, der männliche aber durch, von öfteren Ansprüchen des Weibs an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen *aufgezehrt* wird, ist bloß in der Manier zu genießen unterschieden, und Teil ist in Ansehung des anderen, bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorganen, wirklich eine *verbrauchbare* Sache (res fungibilis); zu welcher also sich vermittels eines *Vertrags* zu machen es ein gesetzwidriger Vertrag (pactum turpe) sein würde.« (*MSR* 8, 483 f. = VI, 359$_{33}$–360$_{7}$; Hervorhebungen dort) Die hohe Wahrscheinlichkeit, dass eine Frau die Geburt eines Kindes nicht überlebt, wird Kant in seiner grundsätzlichen Bewertung des Geschlechtsverkehrs bestärkt haben. Gleichwohl handelt es sich nicht um den für ihn ausschlaggebenden Gesichtspunkt. Vgl. dazu auch Reinhard Brandt, Eigentumstheorien, a. a. O. 260 n31.

71 Siehe *MSR* 8, 392 = VI, 279$_{28-35}$.

72 *MSR* 8, 391 = VI, 278$_{18-22}$; Hervorhebungen dort.

ne Rechtsansprüche anderer begründenden und insofern allein in die Ethik (und nicht in das Recht fallenden) »Recht der Menschheit«, also aus der ethisch geforderten Achtung, die der Mensch seinem eigenen praktischen Vernunftvermögen und dem praktischen Vernunftvermögen eines jeden anderen Menschen schuldet.[73] Wenn ein Mann und eine Frau miteinander in einer Weise geschlechtlich verkehren wollen, die ihre Würde wahrt, so können sie dies nur so tun, dass sie miteinander das Rechtsverhältnis der dauerhaften monogamen Ehe begründen. Durch die Ehe entstehen dann wechselseitige Rechtsansprüche, deren Einhaltung notfalls erzwungen werden darf.

Für das Verständnis des Verhältnisses von Ethik und Recht in Kants Moralphilosophie ist in diesem Kontext des weiteren relevant, dass das »Recht der Menschheit« Kant zufolge in der Lage ist, die Fähigkeit von Personen einzuschränken, miteinander gültige Verträge abzuschließen. So können alle Verträge, die in der einen oder anderen Form darauf hinauslaufen würden, außerhalb einer Ehe geschlechtlich miteinander zu verkehren, aufgrund ihrer elementaren Moralwidrigkeit keine normative Bindewirkung erlangen.[74] Umgekehrt gilt aber auch, dass, soweit die Rechte anderer nicht tangiert sind, Dritte kein Recht haben, andere an moralisch falschen, aber einvernehmlich ausgeübten sexuellen Handlungen zu hindern.

Auch wenn Kant die Zeugung von Kindern als eine natürliche Folge der Ehe betrachtet, sieht er sie nicht als deren (konstitutiven) Zweck an.[75] Der Zweck der Ehe besteht für Kant, wie gezeigt, vielmehr in der Gewinnung einer Form, die es ermöglicht, in einer Weise miteinander geschlechtlich zu verkehren, die mit der Würde der Beteiligten vereinbar ist. Dies bringt Kants berüchtigte Bestimmung der Ehe als »die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen

---

73 Wenn Kant also am Ende des § 24 sagt, dass »wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig genießen wollen, so *müssen* sie sich notwendig verehlichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft notwendig« (*MSR* 8, 390 = VI, 278$_{1-4}$; Hervorhebung dort), so meint er mit den »Rechtsgesetzen der reinen Vernunft« das Recht der Menschheit, nicht der Menschen, wie auch die ausdrückliche Erwähnung des »Rechts der Menschheit« gleich zu Beginn des § 25 deutlich macht.

74 Siehe *MSR* 8, 391 f. = VI, 278$_{32}$–279$_{12}$.

75 Siehe *MSR* 8, 390 = VI, 277$_{26-32}$. Adam Horn (a. a. O. 43–45) hat darauf hingewiesen, dass die Frage des Ehezwecks zur Zeit Kants umstritten war. Offensichtlich war es aber die vorherrschende Meinung, dass die Zeugung von Nachkommen der eigentliche Zweck der Ehe ist.

Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften« zum Ausdruck.[76] Da die Ehe in einem wechselseitigen Besitz der Personen besteht, stellt sich freilich auch für Kant der die Ehe kennzeichnende Besitz weiter dar als der »Besitz der Geschlechtseigenschaften«.

»[...] das Verhältnis der Verehelichten« ist »ein Verhältnis der *Gleichheit* des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen (folglich nur in *Monogamie*, denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggibt, nur einen Teil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur bloßen Sache), als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugnis haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Teils derselben zu begeben.«[77]

Howard Williams hat von Kants Auffassungen zur Ehe, sicherlich nicht ohne Augenzwinkern, gesagt: »The view that he presents of marriage is indeed, not a romantic one [...].«[78] Von »Liebe« ist in Kants Behandlung der Ehe im Rahmen der *Rechtslehre* keine Rede. Entsprechenden Erwartungen hätte Kant wohl entgegengehalten, dass sie verkennen, was das Recht ist und worum es im Recht geht, nämlich um erzwingbare Ansprüche, die sich niemals auf die Gesinnungen der Personen richten können. Das Recht betrifft ein in bestimmten Hinsichten besonders dringliches normatives Minimum und nicht schon das im wechselseitigen Umgang geforderte normative Ganze. Des weiteren werden die menschlichen Gestaltungsmöglichkeiten durch moralische Normen zwar einerseits eingeschränkt und erhalten andererseits auch Zielvorgaben, werden aber durch die moralischen Normen grundsätzlich nicht von vornherein jeden Spielraumes benommen. Kant hat in der ehelichen Lebensgemeinschaft nicht einen möglichen Modellfall der in die Tugendlehre fallenden normativen Idee der Freundschaft gesehen. Dies hängt zum einem mit seiner Einschätzung von Frauen zusammen,[79] die er als dem Manne grundsätzlich unterlegen ansah, so dass er der Meinung war, dass es angemessen ist, dass im ehelichen Zusammenleben der Mann »der befehlende«, die Frau »der gehorchende Teil« ist.[80] Damit ist aber im Verhältnis der Eheleute nicht jene faktische Gleichheit gegeben, die Kant als eine wesentliche Voraussetzung für eine Freundschaft ansieht. Zum anderen dürfte er die zwischen Mann und Frau ins Spiel kommenden sexuellen Interessen als einem Freund-

76 *MSR* 8, 390 = VI, 277$_{24-26}$.
77 *MSR* 8, 391 = VI, 278$_{24-31}$; Hervorhebungen dort.
78 Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Blackwell 1983, 114.
79 Siehe dazu Ursula Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Wien: Passagen Verlag 1988, 2.Aufl. 1989.
80 Siehe *MSR* 8, 392 = VI, 279$_{16-26}$.

schaftsverhältnis hinderlich angesehen haben. All dies hat aber nicht schon zur Konsequenz, dass sich die Eheleute nicht um »wechselseitige Liebe und Achtung« mühen müssten,[81] doch ist dies eine normativ-ethische Forderung, die im Recht keinen Platz hat.

Auch wenn Kant den Zweck der Ehe nicht in der Zeugung von Nachkommenschaft sieht, so geht er doch davon aus, dass es der erwartbare Lauf der Dinge ist, dass in der Ehe Kinder gezeugt und geboren werden. Dadurch entstehen, ohne dass es irgendwelcher ausdrücklichen vertraglichen Regelungen bedürfte, neue Rechtsverhältnisse. Die Kinder besitzen ihren Eltern gegenüber ein angeborenes Recht auf Versorgung, Förderung und Erziehung. Diesen Rechten korrespondieren auf Seiten der Eltern negative und positive Pflichten.

Es ist »eine *in praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herübergebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen.«[82]

Bezogen auf die normative Systematik fällt auf, dass die positiven Pflichten zumindest aufs Ganze gesehen nicht genau umrissen sind. Ich vermute, dass Kant hier von einem Kontinuum rechtlicher und ethischer Verbindlichkeit ausgeht. Zuvor hat er ausdrücklich von einem angeborenen Recht der Kinder »auf ihre Versorgung durch die Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten« gesprochen[83] und kurz nach dem angeführten Zitat sagt er, dass die Eltern ihr Kind »in einen Zustand herüber gezogen« haben, »der ihnen nun *auch* nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.«[84] Die Erziehung der Kinder muss sich sowohl auf »pragmatische« Kenntnisse und Fertigkeiten richten als auch auf ihre moralische Bildung.[85] Neben den

81 »*Freundschaft* (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung). [...] Daß aber Freundschaft eine bloße (aber doch praktisch-notwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch darnach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegen einander) zu streben von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sei, ist leicht zu ersehen.« (*MST* 8, 608 f. = VI, 469$_{17\,f.;\ 24–28}$; Hervorhebung dort)

82 *MSR* 8, 393 f. = VI, 280$_{25–2818}$; Hervorhebung dort.

83 *MSR* 8, 393 = VI, 280$_{19\,f.}$.

84 *MSR* 8, 394 = VI, 281$_{9–11.}$; Hervorhebung dort nicht. Ich lese mit der Akademieausgabe »gezogen« statt »zogen«.

85 Siehe *MSR* 8, 394 f. = VI, 281$_{13–19}$. Zur pragmatischen Bildung und der Notwendigkeit ihrer Rückbindung an eine moralische Bildung vgl. auch schon *GMS* 7, 44 = IV, 415$_{19–27}$.

speziell adressierten Rechten der Kinder ihren Eltern gegenüber, haben die Eltern auch allgemein (grundsätzlich an alle anderen handlungsfähige Personen adressierte) Rechte in bezug auf ihre Kinder. Es sind *ihre* Kinder. Die Eltern haben in Bezug auf ihre Kinder Sachen vergleichbare Besitzrechte, so dass grundsätzlich niemand anderes befugt ist, sich der Kinder gegen ihren Willen zu bemächtigen. Damit hängt zusammen, dass die Eltern nicht nur eine Pflicht zur Erziehung ihrer Kinder, sondern auch ein Recht dazu haben. Die Kinder dürfen aber selbstverständlich nicht wie Sachen behandelt werden, so dass das »Elternrecht« für Kant ein weiterer Fall eines »dinglich-persönlichen Rechts« ist.[86]

Kant kennt noch einen dritten Fall, das »Hausherren-Recht«. Wenn die Kinder die Volljährigkeit erlangt haben, dann endet die Fürsorgepflicht der Eltern. Falls die Kinder aber (aus Gründen, die Kant in der *Rechtslehre* nicht näher beleuchtet)[87] das elterliche Haus nicht verlassen wollen oder können, können sie mit den Eltern bzw. mit dem »Hausherrn« oder der »Hausherrschaft« ein neues Rechtsverhältnis eingehen, in dem sie sich in neuer Weise in den Besitz eines anderen geben und zu unbestimmten Leistungen für das Hauswesen herangezogen werden können. Auch von außerhalb der Familie können sich Kant zufolge Personen als Gesinde in ein solches Verhältnis begeben. Sie verpflichten sich dann nicht zu bestimmten Arbeitsleistungen, sondern werden Teil des Haushalts. Solange dieses Rechtsverhältnis besteht, kann der Hausherr die Betreffenden wie Sachen in seinen Besitz zurückholen, muss sie aber gleichwohl wie Personen behandeln. Damit hängt auch zusammen, dass dieses Rechtsverhältnis auflösbar sein muss. Des weiteren dürfen die Leistungen, zu denen jemand herangezogen wird, nicht auf einen »Verbrauch« der Person hinauslaufen.

»Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, daß der *Gebrauch* desselben ein *Verbrauch* sein würde, worüber das Urteil aber nicht bloß dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft (die also nie Leibeigenschaft sein kann) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls auf unbestimmte Zeit, binnen der ein Teil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden.«[88]

Kant hat den unterschiedlichen Besitzverhältnissen, d. h. »Gegenständen« und Arten äußerer Rechte unterschiedliche »Rechtsgründe« der Erwerbung zugeordnet:[89] Während der ursprüngliche Erwerb von Sachen durch

86 Siehe *MSR* 8, 395 = VI, 282$_{1-16}$.
87 Vgl. dazu auch Brandt, Eigentumstheorien a. a. O. 200.
88 *MSR* 8, 397 = VI, 283$_{23-29}$.
89 Siehe *MSR* 8, 370 = VI, 260$_{5-9}$.

die Tat (facto), also einen Akt »einseitiger« Willkür erfolge, erfolge der einseitige oder wechselseitige Erwerb von Leistungen einer Person im Wege des Vertrages (pacto) durch einen Akt »doppelseitiger« Willkür. Der Erwerb einer Person im dinglich-persönlichen Recht erfolge dagegen durch das Gesetz (lege) durch einen Akt »allseitiger« Willkür. Um Kant hier angemessen zu verstehen, ist es wichtig zu beachten, dass Kant zwischen der »Erwerbungsart« und dem »Rechtsgrund« der Erwerbung unterscheidet, die Verwendung des Wortes »durch« aber geeignet ist, diese Unterscheidung zu überdecken, da es sowohl das »Wie« der »Begründung« von Rechtsverhältnissen als auch den normativen Grund für die »Begründung« von Rechtsverhältnissen bezeichnen kann. Des weiteren *kann* beides auch gewissermaßen zusammenfallen. Der einseitige Akt und der doppelseitige Akt der Willkür vermag in bestimmter Hinsicht aus sich heraus eine normative Kraft zu entfalten, die dem Vollzug bestimmter Handlungen eine bestimmte Bindewirkung verleihen. Zugleich steht es aber den Personen frei, ob sie in Fällen, in denen die Möglichkeit besteht, Sachen ursprünglich erwerben oder miteinander Verträge abschließen wollen. Im Falle des dinglich-persönlichen Rechtes treten aber das »Wie« und der »normative Grund« in jeweils unterschiedlicher Weise auseinander. Wenn Mann und Frau miteinander geschlechtlich verkehren wollen, dann sind sie durch das alle Personen verbindende Gesetz reiner praktischer Vernunft verpflichtet, eine bestimmte Rechtsform einzugehen. Aus der Zeugung von Kindern erwachsen unweigerlich bestimmte Rechtsverhältnisse. Schwierigkeiten bereitet dagegen die Einordnung des von Kant bemühten dritten Falls des dinglich-persönlichen Rechts. Denn das »Hausherren-Recht« scheint sich zunächst unter das Vertragsrecht einordnen zu lassen, zumal es den Beteiligten (normativ abstrakt gesehen) »frei« zu stehen scheint, ob sie ein solches Rechtsverhältnis begründen wollen oder nicht. Die Besonderheit, so lässt sich die aufgezeigte Schwierigkeit im Sinne Kants vielleicht auflösen, besteht in diesem Zusammenhang aber darin, dass sich hier ein Teil als Person in den Besitz eines anderen begibt, was eine Befugnis durch das Gesetz der reinen praktischen Vernunft voraussetzt, die Kant offensichtlich gegeben sieht.

6. Zum öffentlichen Recht. Die staatliche Ordnung

Kant unterscheidet, wie gezeigt, zwischen inneren und äußeren Rechten. Die inneren Rechte besagen einen Anspruch auf einen gleichen maximalen Spielraum der Ausübung äußerer Handlungsfreiheit, dessen Wahrung sich alle Handlungsfähigen wechselseitig persönlich schulden und erforderlichenfalls zu erzwingen befugt sind. Diese Rechte stehen im Prinzip fest und sind insofern statisch. Dies schließt freilich nicht schon aus, dass sich unter bestimmten Umständen eine besondere Dringlichkeit einzelner Rechte ergeben kann und dass Lernfortschritte möglich sind, wenn es die Frage zu beantworten gilt, in welchen Einzelrechten das innere Recht besteht. Das rechtliche Postulat zeigt aber auch, dass das angeborene innere Recht Rechte enthält, unter bestimmten Voraussetzungen Ansprüche auf äußere Gegenstände zu erwerben, und folglich die Befugnis einschließt, das innere Recht um äußere Rechtsansprüche dynamisch zu erweitern. Kant verfolgt die verschiedenen Arten von äußeren Rechtsansprüchen sowie die Möglichkeiten oder (im Falle des dinglich-persönlichen Rechts) Notwendigkeiten ihres Zustandekommens zunächst im »Naturzustand«, d. h. unabhängig von jeder staatlichen Ordnung. »Naturzustand« meint dabei nicht eine geschichtlich-faktische Situation, sondern eine normativ relevante Idee. Diese Idee erlaubt es einerseits, die grundsätzlichen rechtlichen Möglichkeiten und Befugnisse der Personen zu erkennen. Zugleich macht sie deutlich, dass eine staatliche Ordnung sowie Ordnungen zwischen den Staaten normativ gefordert sind und bestimmten Grundprinzipien genügen müssen. In dieser Arbeit will ich mich aber darauf beschränken, die Notwendigkeit und Grundprinzipien einer staatlichen Ordnung näher zu behandeln.

6.1 Die Notwendigkeit und die Grundprinzipien einer staatlichen Ordnung

Kants These ist, dass die Menschen im Naturzustand (also unabhängig von jeder staatlichen Ordnung) ihr äußeres Mein und Dein nicht definitiv bestimmen können und dass *folglich* im Naturzustand das äußere Mein und Dein nicht gesichert werden kann. Es ist wichtig zu beachten, dass Kant hier ein prinzipielles und nicht nur ein faktisches Problem im Blick

hat; denn nur so wird verständlich, warum Kants Begründung des Staates beim äußeren Recht (und nicht allgemein beim Schutz der inneren und äußeren Rechte der Personen) ansetzt.[1] Das Argument für die Notwendigkeit des Staates beruht nicht auf dem Verweis auf die Schlechtigkeit der Menschen, die, wie die Erfahrung lehrt, nur allzu bereit sind, das Recht der anderen um ihres eigenen Vorteils willen mit Füßen zu treten.[2] Ausgangspunkt ist vielmehr die mit seinem dynamischen Aspekt verbundene Eigenart des äußeren Rechts, dass es im äußeren Besitz große Unterschiede zwischen den Personen geben kann. Das äußere Recht steht deshalb nicht wie das innere grundsätzlich für jeden erkennbar a priori fest, sondern ist an die Richtigkeit empirischer Handlungen gebunden, so dass Auffassungsunterschiede darüber unvermeidlich sind, ob überhaupt gültige Rechtsansprüche vorliegen und wieweit sie gegebenenfalls reichen. Das Problem ist also, dass selbst Menschen, die bereit sind, die Rechte anderer zu wahren, unvermeidlich immer wieder davon überzeugt sein werden, dass sie einen Rechtsanspruch auf einen äußeren Gegenstand besitzen und dieser zu Unrecht auch von (mindestens) einem anderen als sein Recht beansprucht wird. Dieser andere ist seinerseits von der Richtigkeit seines Anspruchs und der Falschheit des Anspruchs seines Opponenten überzeugt. Sofern jemand aber von der Rechtmäßigkeit seiner

1 Siehe zum Folgenden *MSR* 8, 430 = VI, 312₁₋₂₁; ein großer Teil dieses Textabschnitts wird weiter unten zitiert.

2 Dies wird von vielen Interpreten übersehen, so etwa von Hans-Georg Deggau, der behauptet: »Kants Argument beruht auf der Annahme der natürlichen Schlechtigkeit der Menschen, die die dauernde Möglichkeit der Gewalttätigkeit gegeneinander einschließt.« Hans-Georg Deggau, *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1983, 240. Deggau sieht Kant dann genötigt, dem Argument »den Schein des Empirischen zu nehmen« (p. 241), ein Versuch, dem offensichtlich kein Erfolg beschieden sein kann. Deggau macht deutlich, in welche Probleme das Ausgehen von einer solchen Annahme führt. Erstaunlich ist aber, dass er wie selbstverständlich davon ausgeht, Kant hätte diese offenkundigen Probleme nicht bemerkt. – Das Ungenügen eines letztlich nur empirisch begründbaren Ausgangspunktes wird von Terry Pinkard klar gesehen. Allerdings führt ihn dies zu einer Interpretation, die meines Erachtens die Ebene des Rechts gleich überspringt und deshalb nicht mehr verständlich machen kann, warum sich die Notwendigkeit des »rechtlichen Zustands« aus dem äußeren Recht ergibt: »One can be an autonomous agent acting according to self-imposed maxims only to the extent, therefore, that one is a member of such a collectivity.« Terry Pinkard, Kant, Citizenship, and Freedom, in: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie-Verlag 1999, 155–172, 156–164 (das Zitat p. 162).

Ansprüche überzeugt ist, muss er sich, da das Recht mit der Befugnis zu zwingen verbunden ist, auch für berechtigt halten, seinen Anspruch notfalls mit Gewalt durchzusetzen. Dies hat wiederum zur Folge, dass selbst dann, wenn die Menschen das Recht der anderen respektieren wollen, jeder stets zu gewärtigen hat, dass ein anderer ihm seinen äußeren Besitz gewaltsam streitig macht. Da man jedoch zur Anerkennung des äußeren Besitzes eines anderen nur dann verpflichtet sein kann, wenn umgekehrt sichergestellt ist, dass die anderen den eigenen Besitz anerkennen,[3] kann es im Naturzustand aus prinzipiellen Gründen kein gesichertes und somit kein wirkliches äußeres Mein und Dein geben.

Das Problem besteht, weil angesichts der für das äußere Recht charakteristischen *Diversifikation* der normativen Ansprüche die Perspektive des einzelnen nicht garantieren kann, das Gesetz der reinen praktischen Vernunft bezogen auf einzelne Instanzen von Rechten richtig auszulegen. Zugleich ist es (im Unterschied zum inneren Recht) nicht ohne weiteres möglich, die eigene Auffassung an der Auffassung anderer zu überprüfen. Die Lösung des Problems ist, dass diejenigen, die beieinander wohnen, sich vereinigen und einen Zustand schaffen, in dem die Vereinzelung der individuellen Perspektiven dadurch aufgehoben wird, dass die Befugnis der Entscheidung über die strittigen äußeren Rechtsansprüche der einzelnen sowie der Schutz der individuellen (äußeren und inneren) Rechte vor Übergriffen zur Aufgabe unabhängiger und mit einem Gewaltmonopol ausgestatteter Instanzen wird, die auf den allgemeinen gesetzgebenden Willen der zu diesem Zweck Vereinigten verpflichtet sind. Dies ist die normative Idee des Staates. Es ist die Idee eines rechtlichen Zustandes, in dem jedem das Seine zugeteilt und gesichert werden kann. Da nur so ein gesichertes äußeres Mein und Dein zustande kommt, zugleich aber das rechtliche Postulat mit der Befugnis zum äußeren Mein und Dein das Verbot enthält, es unmöglich zu machen, dass erwerbbare Gegenstände erworben werden können, führt das Postulat auf die (erforderlichenfalls erzwingbare) Rechtspflicht, in den rechtlichen Zustand einzutreten.

»Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben: so muß es auch dem Subjekt erlaubt sein, jeden anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Objekt kommt, zu *nötigen*, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.«[4]

---

3 Siehe *MSR* 8, 424 f. = VI, 307$_{14-26}$; 8, 365 = VI, 255$_{33}$–256$_{1}$; siehe auch *Frieden* 11, 203 = VIII, 349$_{2-6; 16-22}$.

4 *MSR* 8, 366 = VI, 256$_{14-18}$; Hervorhebung dort. Deggau, a. a. O. 244, ist der Meinung, dieser Satz verleihe »dem Einzelsubjekt die quasi-staatliche Gewalt

»Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins, mit allen anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand, d.i. in den einer austeilenden Gerechtigkeit, übergehen.«[5]

Es liegt »a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht, zu tun, *was ihm recht und gut dünkt*, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen; mithin das erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine erkannt werden soll, *gesetzlich* bestimmt, und durch hinreichende *Macht* (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Teil wird, d.i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.«[6]

Für das weitere Verständnis von Kants Behandlung des Staatsrechts ist es wichtig, sich von vornherein klarzumachen, dass es Kant zufolge zwischen dem »Staat in der Idee« und einem »Staat in der Wirklichkeit« zu unterscheiden gilt und dass der »Staat in der Idee« nicht nur normative Maßstäbe bereitstellt, an denen ein wirklicher Staat oder eine faktische Staatsverfassung zu messen sind und die entsprechend erkennen lassen, was gegebenenfalls verändert werden muss, sondern dass aus der Idee des Staates im Unterschied zur Idee des Naturzustandes auch die normative Relevanz und Dignität eines wirklichen Staates folgt. Die Auffassungen

---

zum Zwang gegenüber jedem anderen. Dieses ›Recht, jedermann ... zu nötigen, mit uns in eine Verfassung zusammen zu treten‹ (§ 9, 366), ist jedoch kein Recht; denn die einseitige subjektive Willkür wird hier zum Zwangsgesetz für den anderen. Allerdings hat sie die Präsumtion des Rechtlichen für sich. Der einzelne wird zum Vollstrecker des Allgemeinen. Dennoch liegt darin ein Akt der Gewalt, der sich von der, die es zu überwinden gilt, nur dem Anspruch nach unterscheidet. Das Recht, das Recht zu realisieren, hat selbst den Charakter subjektiver Willkür und Gewalt.« – Nun ist die Befugnis zu zwingen Kant zufolge für das Recht konstitutiv. Dass man also nach Kant andere nötigen darf, in den rechtlichen Zustand einzutreten, heißt, dass, wenn wir uns einen »Naturzustand« zwischen Menschen denken, die beieinander leben, wir erkennen können, dass jeder einzelne dieser Menschen den Anspruch besitzt, dass die anderen mit ihm diesen Zustand verlassen und in den rechtlichen Zustand eintreten. Da das entsprechende Recht für jeden ersichtlich und folglich unstreitig wäre, wäre der Zwang fraglos ein Fall der Anwendung legitimer Gewalt.

5 *MSR* 8, 424 = VI, 307$_{8-11}$.

6 *MSR* 8, 430 = VI, 312$_{7-21}$; Hervorhebungen dort.

der Interpreten gehen in der Frage auseinander, ob Kant die normative Dignität *jedes* wirklichen Staates unbeschadet *aller* etwaiger normativer Defizite behauptet hat (und ob sich eine solche Auffassung, falls es seine Auffassung war, zwangsläufig aus den Voraussetzungen seiner Konzeption ergeben müsste). Bevor ich auf die Gründe eingehen kann, die Kant meines Erachtens veranlasst haben, *jegliche* Befugnis zu einem gewaltsamen Umsturz einer bestehenden staatlichen Ordnung zu verneinen, sei zunächst von der schwächeren Annahme einer zumindest grundsätzlichen normativen Relevanz und Dignität eines wirklichen Staates ausgegangen. In den Blick zu nehmen, dass Kant von einer *zumindest* grundsätzlichen normativen Relevanz und Dignität eines wirklichen Staates ausgeht, ist für ein angemessenes Verständnis seiner Behandlung des Staatsrechts unverzichtbar.

Die Idee des Staates enthält die Forderung der Verwirklichung eines rechtlichen Zustandes. Da dieser Zustand auf die Etablierung einer faktischen Rechtsordnung hinausläuft, deren Grundlage eine Verfassung und die damit verbundene Einrichtung verfassungsmäßiger Institutionen ist, bedarf die Verwirklichung eines rechtlichen Zustandes positiver Gesetze. »Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das *öffentliche Recht*.«[7] Da das öffentliche Recht, von dem das Staatsrecht nur einen Teil darstellt, als »verwirklichtes« Recht positives Recht ist, das Faktische aber die Idee nie völlig erreichen kann, wird ein wirklicher Staat auch dann, wenn seine Verfassung die Idee des Staates auf das Genaueste zu verwirklichen versucht, hinter der Idee zurückbleiben müssen. Die Bereitschaft, im »nicht-idealen« rechtlichen Zustand eines wirklichen Staates zu leben, ist deshalb Teil des normativen Gehalts der Idee des Staates selbst.[8]

---

7 *MSR* 8, 429 = VI, 311₆₋₈; Hervorhebung dort.

8 Dieses unvermeidliche Zurückbleiben hinter der Idee zeigt sich, auf verschiedenen Ebenen, in einer Reihe von Punkten. So lässt sich beispielsweise die Idee der gesetzgebenden Gewalt als vereinigtem Willen des Volkes nur näherungsweise institutionell verwirklichen. Es bedarf, zumindest in größeren Staaten, einer Vertretung der Bürger durch Delegierte. Da diese in der Regel nicht zu einstimmigen Beschlüssen gelangen werden, gilt es ein Mehrheitsprinzip einzuführen. Siehe *Gemeinspruch* 11, 152 f. = VIII, 296₂₅₋₃₆. Für gewisse Extremsituationen (z. B. Schiffsbruch, die Problemstellung des »Brett des Karneades«) kann das Strafrecht keine Wirksamkeit entfalten, siehe *MSR* 8, 343 = VI, 235₁₅–236₄; *Gemeinspruch* 11, 157n. = VIII, 300₂₈₋₃₉. Gerichte können jemandem nur insoweit zu seinem Recht verhelfen, als sein Rechtsanspruch beweisbar ist, siehe *MSR* 8, 341 f. = VI, 234₁₁₋₃₂; des weiteren sind hier auch die §§ 36–40 der *Rechtslehre* einschlägig (»Von der subjektiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit«, *MSR* 8, 412–422 = VI, 296–305).

Kant geht davon aus, dass wir, die wir die normative Idee des Staates bilden, uns (was die staatliche Ordnung anbelangt) nicht im Naturzustand befinden, sondern Bürger eines wirklichen Staates sind. Des weiteren nimmt Kant an, dass die in einem wirklichen Staat bestehende Verfassung und die daraus resultierende Rechtsordnung dem Naturzustand rechtlich überlegen ist und zwar auch dann, wenn die bestehende Verfassung weit hinter der Idee des Staates zurückbleibt. Die Gründe dafür hängen eng mit den bereits angeführten Gründen zusammen, weshalb der »Naturzustand« zu verlassen ist. Denn im Naturzustand ist das äußere Recht unvermeidlich strittig. Dadurch wird eine wechselseitige Anerkennung äußerer Rechtsansprüche unmöglich. Indem des weiteren die Überzeugung, dass einem ein Rechtsanspruch zukommt, die Überzeugung einschließt, dass man dessen Wahrung erforderlichenfalls erzwingen darf, muss sich die Strittigkeit der äußeren Rechte auch auf die äußere Freiheit und deren Voraussetzungen auswirken, also auf die Gegenstände der *inneren* Rechte, so dass im Naturzustand (zumindest sehr weitgehend) auch kein effektiver Schutz der inneren Rechte gegeben ist. Verglichen mit dem Naturzustand als einem Zustand zwar nicht normativer, aber effektiver Rechtlosigkeit muss sich deshalb der rechtliche Zustand einer konkret verwirklichten Staatsordnung, durch die zumindest ein (großer) Teil der Rechte derjenigen, die miteinander in diesem Zustand leben, effektiv geschützt ist, als ein Zustand darstellen, der vielleicht noch erheblich verbessert werden muss, hinter den aber nicht zurückgegangen werden darf. Insbesondere ist ein »Rückfall« in den Naturzustand unter allen Umständen zu vermeiden und darf deshalb auch nicht riskiert werden. Der verwirklichte Staat erhält also im Vergleich zum Naturzustand durch die Idee des Staates dadurch normative Relevanz und Dignität, dass er sich seinen Angehörigen als zumindest teilweise Verwirklichung der Idee darstellen muss. Entsprechend sind die Mitglieder eines Staates zumindest grundsätzlich genötigt, die bestehende staatliche Ordnung im Lichte der normativen Idee des Staates zu deuten. Dies beinhaltet zweierlei normative Erfordernisse: einerseits die Deutung der bestehenden staatlichen Ordnung als (mehr oder minder unvollkommener) Ausdruck der Idee eines ursprünglichen Vertrages zwischen den Mitgliedern eines Staates,

»nach welchem alle (omnes et singuli) im *Volk* ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (universi) sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen *Teil* seiner angebornen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zu-

stande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.«[9]

Aus dieser Deutung der bestehenden staatlichen Ordnung ergibt sich die Notwendigkeit, diese Ordnung als für das eigene Handeln verbindlich anzuerkennen. Andererseits besteht (als zweites normatives Erfordernis) die Pflicht, im Rahmen seiner Möglichkeiten zur Verbesserung der bestehenden staatlichen Ordnung beizutragen. »Die Vernunft« macht uns, wie Kant betont, »*durch* einen *kategorischen Imperativ* verbindlich«, nach dem »Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien« zu streben.[10] Es ist deshalb wichtig zu wissen, welches die Prinzipien sind, denen die Verfassung eines Staates zu entsprechen hat.

Die Verfassung eines Staates muss auf der Idee und Verkörperung von drei voneinander getrennten und zueinander in einem bestimmten Ordnungsverhältnis stehenden Gewalten beruhen. Fundament und oberste Gewalt des Staates muss die *gesetzgebende Gewalt* sein, die als der vereinigte Wille der Mitglieder des den Staat bildenden bzw. zum Staat zusammengeschlossenen Volkes zu denken ist. In der Idee ist das solchermaßen vereinigte Volk der Herrscher oder Souverän des Staates. Denn die Idee des Staates beruht, wie gezeigt, nach Kant darauf, dass im Wege einer für jeden der im Staat Zusammengeschlossenen verbindlichen allgemeinen rechtlichen Gesetzgebung die Vereinzelung der Perspektiven überwunden werden kann. Indem auf eine unbeliebige, den Prinzipien der rechtlich-praktischen Vernunft verpflichtete Weise Gesetze gemacht werden, denen alle (jeder einzelne) zustimmen können und die alle (deshalb) als für sich verbindlich anerkennen müssen, werden die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass jedem sein Recht bestimmt und erhalten werden kann. Der vereinigte Wille des Volkes ist in der Idee als gesetzgebende Gewalt der Souverän des Staates; die einzelnen Mitglieder des Volkes müssen sich dagegen als *durch ihren* (jeweiligen) Willen diesem vereinigten Willen unterworfen und somit als *Untertanen* des Staates begreifen.[11] Als Untertanen sind sie aber nicht rechtlos, sondern freie, einander rechtlich grundsätzlich gleichgestellte, an der gesetzgebenden Gewalt mitwirkende und durch den Staat geschützte Staatsbürger.

»Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (societas civilis), d.i. eines Staats, heißen *Staatsbürger* (cives), und die rechtlichen, von ihrem

9 *MSR* 8, 434 = IV, 315$_{33}$–316$_{6}$; Hervorhebungen dort.
10 *MSR* 8, 437 = VI, 318$_{11-13}$; Hervorbung dort, Umstellung des zitierten Textes.
11 Siehe *MSR* 8, 434 = VI, 315$_{26-30}$; vgl. 8, 435 f. = VI, 317$_{3-8}$.

Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche *Freiheit*, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat – bürgerliche *Gleichheit*, keinen Oberen im *Volk*, in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens, das Attribut der bürgerlichen Selbständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften, als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen anderen vorgestellt werden zu dürfen.«[12]

Die zweite Gewalt im Staate ist die »vollziehende« oder »ausübende Gewalt«[13] des Regenten bzw. der Regierung. Sie ist in der Idee des Staates der gesetzgebenden Gewalt untergeordnet und hat für die Umsetzung der Gesetze zu sorgen sowie im Wege einer Staatsverwaltung die Wahrnehmung staatlicher Aufgaben zu organisieren und sicherzustellen. Die dritte Gewalt ist die in der Idee des Staates von den beiden anderen Gewalten unabhängige, aber auf die geltenden Gesetze und Bestimmungen verpflichtete »rechtsprechende« oder »richterliche Gewalt«.[14] Es ist wiederum Aufgabe der Exekutive, für die Umsetzung der Urteile eines Gerichts zu sorgen. Das Zusammenspiel und das Ordnungsverhältnis zwischen den Gewalten erlaubt es, dass das Recht des einzelnen bestimmt und erforderlichenfalls durch die Anwendung von Zwang geschützt oder wiederhergestellt werden kann.

Eine solche Einrichtung und Trennung der Gewalten gilt es in einem wirklichen Staat zu realisieren, d. h. es bedarf Institutionen, welche die Gewalten faktisch verkörpern. In einem wirklichen Staat kann es aber durchaus der Fall sein, dass die Gewalten faktisch nicht ausreichend oder nicht wirklich getrennt sind, ein Monarch etwa alle drei Gewalten in sich zu vereinigen versucht. Auch wenn der Monarch in einem solchen Fall normativ auf den allgemeinen Willen des Volkes verpflichtet bleibt, verkörpert er dann faktisch sowohl die gesetzgebende als auch die ausführende Gewalt und maßt sich außerdem die Funktion eines obersten Richters an. Es ist diese Identität in der faktischen Verkörperung, die Kant veranlasst, in seiner Diskussion des Widerstandsrechts in der *Rechtslehre* den Regenten mit dem gesetzgebenden Oberhaupt oder Souverän zu identifizieren.

»Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-ge-

12 *MSR* 8, 432 = VI, 314$_{4-16}$; Hervorhebungen dort.
13 *MSR* 8, 431 = VI, 313$_{19\,f.}$; 8, 435 = VI, 316$_{25}$.
14 *MSR* 8, 431 = VI, 313$_{20\,f.}$; 8, 436 = VI, 317$_{34}$.

setzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des *Aufstandes* (seditio), noch weniger des *Aufruhrs* (rebellio), am allerwenigsten gegen *ihn*, als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (tyrannis), *Vergreifung* an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii).[15]

Durch diese vor dem Hintergrund der vorausliegenden Unterscheidungen auf den ersten Blick verblüffende Äußerung erreicht Kant, dass vom Leser im Weiteren die »höchste Gesetzgebung« bzw. der »Souverän« mit der Person eines Monarchen zusammenzudenken ist. Man könnte also meinen, dass Kant in diesen Ausführungen seine eigenen Unterscheidungen und Zuordnungen vergessen hat. Ist nicht das Volk bzw. dessen vereinigter Wille das »gesetzgebende Oberhaupt« und hatte Kant nicht betont, dass der Regent der gesetzgebenden Gewalt untergeordnet ist? Und wie vertragen sich die Ausführungen Kants mit seiner einige Seiten zuvor aufgestellten Behauptung, dass der Souverän dem Regenten »seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht strafen« darf?[16] Selbstverständlich hat Kant seine Unterscheidungen nicht vergessen, und er nimmt auch nichts zurück. Was er sagt ist, dass die faktischen Untertanen eines Staates gegenüber dem faktischen Staatsoberhaupt keinen aktiven Widerstand im Sinne eines Aufstandes oder einer Rebellion leisten dürfen. Auf die Gründe, die Kant dafür anführt, wird noch näher einzugehen sein. Wenn eine einzelne physische Person faktisch nicht nur Regent, sondern auch Staatsoberhaupt ist, dann gilt Kant zufolge dieses Verbot konkret gegenüber dieser bestimmten Person. Kant lässt aber keinen Zweifel daran, dass es sich bei einem solchen Staat um eine Despotie und bei dem Monarchen um einen Despoten handelt und dass es Grade der Despotie und des Despotismus gibt.

»Eine *Regierung*, die zugleich gesetzgebend wäre, würde *despotisch* zu nennen sein, im Gegensatz mit der *patriotischen*, unter welcher aber nicht eine *väterliche* (regimen paternale), als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), sondern *vaterländische* (regimen civitatis et patriae) verstanden wird, wo der Staat selbst (civitas) seine Untertanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d.i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt, und nicht vom absoluten Willen eines anderen neben oder über ihm abhängt.«[17]

Der Konjunktiv mildert die Aussage äußerlich ab, so als handele es sich um etwas, das in Wirklichkeit gar nicht vorkommt. Es ist deutlich erkenn-

15 *MSR* 8, 439 = VI, 320$_{11-18}$; Hervorhebungen dort.
16 *MSR* 8, 436 = VI, 317$_{12\,f.}$; im Original Hervorhebung von »strafen«.
17 *MSR* 8, 435 f. = VI, 316$_{34}$–317$_{8}$.

bar, dass Kant im Wissen um die staatliche Zensur schreibt.[18] Es ist daher auch damit zu rechnen, dass Kant die einem staatlichen Zensor genehmen oder »sympathischen« Thesen (wie das Verbot aktiven Widerstandes) besonders betont und in verhältnismäßig großer Ausführlichkeit behandelt hat, während er die kritischen und missliebigen Behauptungen eher versteckt hat. Es scheint mir aber ganz unwahrscheinlich zu sein, dass Kant, der dem moralischen Gebot der Wahrhaftigkeit einen solch hohen Stellenwert zumaß, Behauptungen aufgestellt hat, die er für direkt falsch hielt, nur um den Zensor zu beruhigen.[19]

Ein kleines Meisterstück des Versteckspiels stellt nach meiner Einschätzung Kants Behandlung der Unterscheidung zwischen der »Form der Beherrschung (forma imperii)« und der »Form der Regierung (forma regiminis)« in der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) dar. Kant stellt heraus, dass die Verfassung eines Staates »republikanisch« zu sein hat.[20] Denn die »republikanische Verfassung« hat »außer der Lauterkeit ihres Ursprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen zu sein, noch die Aussicht in die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden [...].«[21] Um aber, so sagt Kant, dem verbreiteten Missverständnis einer Identifikation der republikanischen Verfassung mit der demokratischen gegenzusteuern, unterscheidet er zwischen den drei möglichen *Formen der Beherrschung* (auch »oberste Staatsgewalt«, »Herrschergewalt« und »Staatsform« genannt), nämlich Autokratie bzw. Fürstengewalt,[22] Aristokratie

18 Zur Zensur in Preußen unter Friedrich Wilhelm II. und seinem Minister Johann Christoph von Wöllner siehe Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790–1800*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992, 48–53; siehe auch Peter Unruh, *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1993, 34–39; für Kants eigenen Zensurkonflikt im Zusammenhang der *Religionsschrift* siehe *Streit* 11, 267–274 = VII, 5–11; siehe dazu auch Christoph Schulte, *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München: Fink 1988 2. Aufl. 1991, 13–18.

19 Vgl. dazu Beiser, a. a. O. 52; Beiser selbst sieht Kant durch die Zensur motiviert, zu einer Position (Verbot aktiven Widerstandes gegen die Staatsgewalt) zurückzukehren, die er bereits aufgegeben hatte: »[...] Kant sacrificed philosophical consistency for a higher political ideal, freedom of the press [...].« (p. 53) Sofern Beiser davon ausgeht, dass es sich um ein bewusstes Opfer handelt, unterstellt er Kant damit Unwahrhaftigkeit.

20 *Frieden* 11, 204–206 = VIII, 349$_{7}$–351$_{20}$.

21 *Frieden* 11, 205 = VIII, 351$_{1-4}$.

22 In der zwei Jahre später veröffentlichten *Rechtslehre* schreibt Kant: »Der Ausdruck *monarchisch*, statt autokratisch, ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen; denn *Monarch* ist der, welcher die *höchste*, *Autokrator* aber,

und Demokratie, und den zwei möglichen *Formen der Regierung* (auch »Regierungsform«, »Regierungsart« und »Staatsverfassung« genannt), nämlich die republikanische und die despotische.[23] Wie später auch in der *Rechtslehre* stellt Kant heraus, dass die Trennung von Legislative und Exekutive Kennzeichen einer republikanischen, deren Vermischung dagegen Kennzeichen einer despotischen Staatsverfassung ist.[24] Kant insinuiert damit zunächst zweierlei, nämlich erstens, dass die Staatsform nicht ohne weiteres mit der Staatsverfassung zu identifizieren ist (was allein schon gegen eine Identifizierung von Demokratie und Republikanismus spricht), und zweitens, dass eine republikanische Staatsverfassung grundsätzlich mit jeder der drei Staatsformen vereinbar ist.

Wenn man, was terminologisch nahegelegt zu sein scheint, die Unterscheidung zwischen Form der Beherrschung und Form der Regierung mit der Unterscheidung zwischen legislativer und exekutiver Gewalt zusammenbringt, so scheint die Staatsform sich danach zu richten, wie die Legislative faktisch realisiert ist. »Die Formen eines Staats (civitas) können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die *oberste Staatsgewalt* inne haben, oder nach der *Regierungsart* des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein welcher er wolle, eingeteilt werden [...].«[25] Kants Erledigung der (wörtlich verstandenen) »Demokratie«[26] als notwendig despotisch nimmt aber gerade auf die durch sie begründete »exekutive Gewalt« Bezug. Und dadurch, dass Kant die »Demokratie« sogleich aus dem Rennen wirft, scheinen die anderen Staatsformen mit einer republikanischen Staatsverfassung vereinbar sein zu können. Die Zensur kann also beruhigt sein. Sieht man aber näher zu, so wird aus den Ausführungen Kants deutlich, dass eine monarchische (autokratische) Staatsform nur dann mit einer republikanischen Staatsverfassung vereinbar ist, wenn

---

oder *Selbstherrscher*, der, welcher *alle* Gewalt hat; dieser ist der Souverän, jener repräsentiert ihn bloß.« (*MSR* 8, 461 f. = VI, 338$_{35}$–339$_{3}$; Hervorhebungen dort)

23 *Frieden* 11, 206 f. = VIII, 351$_{22}$–352$_{23}$.

24 »Der *Republikanism* ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotism ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird.« (*Frieden* 11, 206 f. = VIII, 352$_{14–18}$; Hervorhebung dort)

25 *Frieden* 11, 206 = VIII, 352$_{1–4}$; die erste Hervorhebung (»oberste Staatsgewalt«) dort nicht.

26 Kant spricht von »Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts«, *Frieden* 11, 207 = VIII, 352$_{19}$ f..

die Monarchie allein eine Form der exekutiven Gewalt ist. Wenn ein Monarch sowohl die legislative als auch die exekutive Gewalt innehat, dann ist die Verfassung despotisch. Falls er versucht, seine Gesetzgebung am allgemeinen Willen des Volkes auszurichten, dann ist zwar in der Weise, wie er regiert, ein Fortschritt zu verzeichnen, doch darf – ein Hinweis, den Kant in eine Anmerkung verbannt und an der weit zurückliegenden römischen Geschichte exemplifiziert – die Regierungsführung nicht einfach mit der Regierungsart, also mit einer verwirklichten Staatsverfassung verwechselt werden.[27] Und eine bloße Absichtserklärung eines Monarchen, wie er die Regierung führen will, kann die wirkliche Regierungsführung nicht ersetzen. Auf die Adelsherrschaft geht Kant im Zusammenhang seiner Unterscheidung von Staatsform und Staatsverfassung nicht näher ein.[28] Zuvor hatte er aber schon klargestellt, dass ein Erbadel, dem Ämter im Staat kraft Geburt zustehen sollen und nicht aufgrund von persönlicher Eignung und Kompetenz, ein rechtliches Unding ist.[29] Der Leser mag sich fragen, wie dann die Erblichkeit einer Monarchie zu beurteilen ist.

Auch wenn Kant keinen Zweifel daran lässt, dass eine Verfassung rechtlich unzureichend ist, in welcher die Trennung von Legislative und Exekutive nicht realisiert ist, ist Kant gleichwohl der Meinung, dass der faktische Zustand normalerweise allenfalls nur in kleinen Schritten seitens des Inhabers der Staatsgewalt reformiert werden wird und unter Umständen auch nur behutsam verändert werden sollte. Entsprechend lassen sich deklarierte und tatsächliche »republikanische« Regierungsführung von zwei unterschiedlichen Blickrichtungen her beurteilen. Von dem normativen Ziel der verwirklichten Staatsverfassung her gesehen sind sie unzureichend, vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Spielarten des Despotismus lassen sie sich aber bereits als Schritte in die richtige Richtung verstehen. Folglich meint Kant durchaus alles das, was er sagt, auch wenn er nicht immer all das in gleicher Weise betont, was er meint. Günther Bien hat herausgestellt, dass Kants Behandlung von Staats- und Regierungsform einerseits noch in der langen (alteuropäischen) Tradition des aristoteli-

27 *Frieden* 11, 208n. = VIII, 353$_{25-37}$.

28 Er betont, dass die Aristokratie wie die Autokratie »eine dem *Geiste* eines repräsentativen Systems gemäße Regierungsart« annehmen könne und dass es »in der Aristokratie schon schwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich« ist »anders, als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzig vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen«. (*Frieden* 11, 207 = VIII, 352$_{31\,f.}$; Hervorhebung dort u. 11, 208 = VIII, 353$_{6-8}$).

29 *Frieden* 11, 205n. = VIII, 350$_{40\,f.}$ u. 351$_{23-35}$; siehe auch *MSR* 8, 450 f. = VI, 329$_{4-35}$.

schen »Sechs-Verfassungs-Schemas« steht, dieses andererseits mit den negativen und positiven Zielgrößen »Despotismus« und »Republikanismus« geschichtsphilosophisch dynamisiert und damit aufsprengt.[30]

In der *Rechtslehre* greift Kant die Unterscheidung der Staatsformen wieder auf und hebt hervor, dass die autokratische Staatsform offensichtlich die einfachste ist.

»Was die *Handhabung* des Rechts im Staat betrifft, so ist freilich die einfachste auch die beste; aber, was das *Recht* selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk, in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplifizieren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volk passiv sind, und Einem, der über sie ist, gehorchen; aber das gibt keine Untertanen als *Staatsbürger*. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft: daß nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sei, *wenn der Monarch gut ist* (d.i. nicht bloß den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat), gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen, und sagt nichts mehr, als: die beste Verfassung ist die, *durch welche* der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d.i. diejenige, welche die beste ist.«[31]

Auch wenn der vereinigte Wille des Volkes für Kant eine normative Größe ist und das Volk als Souverän eine dem wirklichen Staat vorgeordnete Idee ist,[32] so gilt es doch dieser Idee in der wirklichen Verfassung institutionell Rechnung zu tragen. Kant geht davon aus, dass im wirklichen Staat die gesetzgebende Gewalt von einem Parlament verkörpert werden muss,

---

30 Günther Bien, Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 79 (1972), 1–18, 7–9 auch in: Zwi Batscha (Hg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 77–101, 82–84. »Die Formen *Republik* und *Despotie* erscheinen nicht mehr in der Reihe der Verfassungstypen oder Staatsformen, sie sind herausgenommen und stehen quer zu ihnen; sie repräsentieren den *Geist* von Verfassungen und den Bezug auf eine ›Idee‹. Kant spricht präzise von *Republikanismus* und *Despotismus* und begründet damit den Unterschied zwischen der klassischen Theorie der ›Staatsformen‹ (die für Kant dann nur mehr ›Herrschaftsformen‹ sind) und dem spezifisch neuzeitlichen Prinzip der in einem qualitativ neuen Sinne politischen, nämlich letztlich allein moralisch definierbaren ›Regierungsart‹. [...] Entscheidend ist schließlich die damit in das ältere statische System eindringende geschichtsphilosophische Bewegungstendenz (R. Koselleck).« (p. 8 f. n. 27 bzw. [Batscha] 97). Siehe auch Günther Bien, Art. »Herrschaftsform(en)«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, 1096–1099.

31 *MSR* 8, 462 = VI, 339$_{12-25}$.

32 Dies betont zu Recht Günther Maluschke, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Freiburg/München: Alber 1982, 125.

dessen Mitglieder in regelmäßigen Wahlen zu bestimmen sind. Jeder Bürger, der sich durch seine eigene unabhängige Arbeit ernährt, soll dabei ungeachtet der Größe seines Besitzes genau eine Stimme besitzen. Nicht stimmberechtigt können nach Kant dagegen diejenigen sein, die von anderen abhängig oder abhängig beschäftigt sind. Dabei gilt es zu beachten, dass die Betreffenden in der Vorstellung Kants zum Haus(halt) eines anderen gehören und entsprechend unter der Herrschaft eines anderen, nämlich des Hausherrn stehen. Entsprechend kann dieser sie anhalten in seinem Sinne zu stimmen und dadurch die Zahl seiner Stimmen vermehren.

»Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Teil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d.i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Teil desselben sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des *aktiven* vom *passiven* Staatsbürger notwendig: obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. – Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (naturaliter vel civiliter); alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staats), genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz.«[33]

Kant ist aber der Meinung, dass die Gesetze der Bedingung genügen müssen, einem passiven Staatsbürger die Möglichkeit nicht zu verwehren, aus eigener Anstrengung jene Unabhängigkeit und Selbstständigkeit zu erlangen, die ihn zu einem aktiven Staatsbürger machen würde.[34] Da Kant aber offenbar davon ausgeht, dass Frauen prinzipiell nicht unabhängig werden können, sieht er sie auch prinzipiell auf die Rolle passiver Staatsbürgerinnen beschränkt. – Eine Beteiligung der Staatsbürger hält Kant auch bei der Durchführung von Gerichtsprozessen für erforderlich. Bei diesen soll das Volk durch eine jeweils zu wählende Jury vertreten sein, der die Aufgabe zukommt zu entscheiden, ob ein Beklagter die ihm zu Last gelegte Tat begangen hat oder nicht, »auf welche Ausmittelung der Tat in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden, und, vermittels der ausführenden Gewalt, einem jeden das Seine zu Teil werden zu lassen die richterliche Gewalt hat.«[35]

---

33 *MSR* 8, 432 f. = VI, 314$_{17-33}$; Hervorhebungen dort. Kant gibt gleich im Anschluss (VI, 314$_{33}$–315$_{5}$) weitere Beispiele; siehe auch *Gemeinspruch* 11, 151 = VIII, 295$_{12-22; 24-38}$.

34 Siehe *MSR* 8, 433 f. = VI, 315$_{13-22}$.

35 *MSR* 8, 436 = VI, 317$_{32-34}$.

Wenden wir uns nun ausführlicher den Gründen zu, die Kant für ein ausnahmsloses Verbot gewaltsamen Widerstandes gegen die Staatsgewalt anführt. Auf die normative Relevanz und Dignität eines wirklichen Staates gegenüber dem Naturzustand und darauf, dass der Naturzustand als ein Zustand effektiver Rechtlosigkeit nicht riskiert werden darf, wurde schon hingewiesen. Es sind nun des Näheren vor allem drei Gründe, die Kant veranlassen, die Möglichkeit eines Rechts auf gewaltsamen Widerstand für ausgeschlossen zu halten. Zum einen ist, wie gezeigt, die staatliche Gewalt die Lösung des Problems der unvermeidlichen Diversifikation der das äußere Recht betreffenden Rechtsauffassungen. Dieses Problem lässt sich Kant zufolge nur durch eine oberste gesetzgebende Gewalt lösen, die (grob gesagt) positiv die Rechte und Pflichten der Mitglieder des Gemeinwesens bestimmt und den Gesetzen mit Macht zur Wirksamkeit verhilft. Ein verfassungsmäßiges Recht der Untertanen auf gewaltsamen Widerstand würde dagegen die Etablierung einer obersten Staatsgewalt und damit die Lösung des Problems der unvermeidlichen Diversifikation verhindern. Denn das grundsätzliche Bestehen einer Gegenmacht, die der anderen Macht die Befugnis zur Gesetzgebung bestreiten kann, würde es unausgemacht lassen, wo die oberste Macht liegt. Zugleich würden, da jede Seite von der Rechtmäßigkeit ihrer Position überzeugt ist, zwei gegensätzliche Standpunkte erzeugt, ohne dass eine übergeordnete Instanz vorhanden wäre, die zwischen den Standpunkten entscheiden könnte.

»Denn, um zu demselben [Widerstand wider die höchste Gesetzgebung, K.S.] befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk, als Untertan, in einem und demselben Urteile zum Souverän über den zu machen, dem es untertänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.«[36]

Wenn aber kein verfassungsmäßiges Recht auf Widerstand möglich ist, dann kann es Kant zufolge überhaupt kein Recht auf Widerstand geben und zwar aus zwei weiteren, eng miteinander zusammenhängenden Gründen. Die Untertanen wären als Untertanen auf ihr individuelles Urteil darüber angewiesen, wann und in welcher Form Widerstand angemesen

36 *MSR* 8, 440 = VI, 320$_{25-34}$. Vgl. auch *MSR* 8, 438 f. = VI, 319$_{19-28}$; *Gemeinspruch* 11, 156 = VIII, 299$_{32}$–300$_{7}$.

ist. Sie können sich darüber eventuell mit anderen verständigen, haben aber keine Möglichkeit, sich der Objektivität ihres Urteils zu vergewissern. Damit setzen sie sich mit ihrer individuellen oder partikulären Überzeugung an die Stelle des allgemeinen Willens der Untertanen. Denn selbst wenn an der Rechtsverletzung durch die faktische Staatsgewalt kein Zweifel bestehen kann, ist es unausräumbar höchst ungewiss, ob die geplante Veränderung zu einer Verbesserung führen wird. Der einzelne kann daher nicht die Kompetenz zu dem Urteil besitzen, dass der aktive, auf den Umsturz der Verhältnisse abzielende Widerstand im konkreten Fall und in der konkreten Form gerechtfertigt ist.

Die unaufhebbare Vereinzelung im Urteil setzt sich des weiteren fort in eine unaufhebbare Vereinzelung im Tun. Die Untertanen können nicht als Gesamtheit handeln, sondern es können immer nur einzelne sein, die sich zum Umsturz entschließen und darauf hoffen, dass ihr Vorhaben ausreichende Unterstützung findet. Da sie aber damit rechnen müssen, dass die anderen ihren Standpunkt nicht teilen werden, ist ihr Tun unvermeidlich parteibildend. Dies wiederum bringt es mit sich, dass mit tiefgreifenden gewaltsamen Auseinandersetzungen zu rechnen ist, in denen die bestehende Ordnung unter Umständen zwar aufgehoben ist, aber nicht ohne weiteres eine neue Ordnung zustande kommt und folglich auch kein Schutz der Rechte gewährleistet werden kann.

»Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherren verletzt sein: so kann dieses doch alsdann nicht sofort *als gemeines Wesen*, sondern nur durch Rottierung, entgegenwirken. Denn die bisher bestandene Verfassung war vom Volk zerrissen; die Organisation aber zu einem neuen gemeinen Wesen sollte allererst noch geschehen. Hier tritt nun der Zustand der Anarchie mit allen ihren Greueln ein, die wenigstens dadurch möglich sind; und das Unrecht, welches hier geschieht, ist alsdann das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt: wie auch aus dem angeführten Beispiel erhellet, wo die aufrührerischen Untertanen jenes Staates zuletzt einander mit Gewalt eine Verfassung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche sie verließen; nämlich von Geistlichen und Aristokraten verzehrt zu werden, statt daß sie unter einem alle beherrschenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Verteilung der Staatsbürden erwarten konnten.«[37]

Die Gründe, die Kant veranlassen, jeglichen Versuch eines gewaltsamen Umsturzes für strikt verboten zu halten, führen ihn auch zu der Auffassung, dass die Ergebnisse eines erfolgreichen gewaltsamen Umsturzes anzuerkennen sind.[38] Darin liegt keine Inkonsistenz und auch kein versteck-

37 *Gemeinspruch* 11, 159n. = VIII, 302$_{27-38}$.
38 Siehe *MSR* 8, 442 = VI, 322$_{16}$–323$_{5}$.

ter Hinweis darauf, dass es Kant mit der Ablehnung von Revolutionen doch nicht so ernst ist. Die herausgestellte Dignität einer faktischen staatlichen Ordnung ist unabhängig von der Geschichte ihres Zustandekommens. Kant geht davon aus, dass der tatsächliche Ursprung staatlicher Ordnungen vermutlich stets in der Anwendung von Gewalt zu suchen ist, so dass sich die neue Ordnung von der alten in *dieser* Hinsicht nicht unterscheiden dürfte. Eine weitere Gemeinsamkeit ist, dass die neue und die alte Ordnung als (faktische) Rechtsordnungen dem Naturzustand überlegen sind. Deshalb darf dieser auch nicht durch den Versuch riskiert werden, die alte Ordnung wiederherzustellen.

Das Verbot gewaltsamen Umsturzes schließt nicht aus, dass eine Pflicht des Einzelnen zu passivem Widerstand bestehen kann. Wie schon das Beispiel aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, in dem der Fürst jemandem zu einem falschen Zeugnis zwingen will, deutlich macht, darf man sich auch nicht von einem Mächtigen im Staat dazu zwingen lassen, das (innere) Recht eines Mitbürgers zu verletzen. Dem Mächtigen gilt es nach Kant ebenso unbedingt zu widerstehen (und dessen Sanktionen auf sich zu nehmen) wie einem ein gewaltsamer Umsturzversuch unbedingt verboten ist. Wichtig ist in diesem Zusammenhang zu beachten, dass im Falle des inneren Rechts das Recht eindeutig ist. Kant ist aber der Meinung, dass beispielsweise im Außenverhältnis des Staates im Zusammenhang der Kriegsführung dem Staatsoberhaupt Folge zu leisten ist, wenn auch nur die geringste Möglichkeit besteht, dass der Krieg legitim ist, da die entsprechenden Bewertungsfragen die Urteilkompetenz des Einzelnen übersteigen.[39]

»[...] der Herrscher im Staat hat gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. – Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der *Regent*, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutierungen, u. dergl., wider das Gesetz der Gleichheit in Verteilung der Staatslasten, so darf der Untertan dieser Ungerechtigkeit zwar *Beschwerden* (gravamina), aber keinen Widerstand entgegensetzen.«[40]

Auch wenn der Untertan letztlich gehorchen muss, so kann Kant zufolge, wie bereits erwähnt, ein solcher »Regent« dann unter Umständen abgesetzt werden, wenn Gewaltenteilung besteht und die Gesetzgebung etwa bei einer gewählten Volksvertretung liegt. Überdies gilt nach Kant, dass der Herrscher zwar nicht gezwungen werden darf, der Herrscher aber sehr wohl gegenüber dem Volk verpflichtet ist. Neben der Wahrung der

39 Vgl. *Gemeinspruch* 11, 154–156 = VIII, 297$_{29}$–299$_{21}$.
40 *MSR* 8, 438 = VI, 319$_{12-18}$; Hervorhebungen dort.

Rechte des Volkes gehört es zu den vordringlichen Pflichten des Herrschers, den Staat in Richtung auf eine Verfassung zu reformieren, welche der Idee des Staates möglichst nahe kommt, die Gewaltenteilung verwirklicht und entsprechend die Möglichkeiten des Missbrauchs staatlicher Gewalt weitgehend minimiert. Einen wesentlichen Motor für solche Reformen sieht Kant in der »Freiheit der Feder«, die dem Volk, dass auf aktiven Widerstand verzichten muss, einzuräumen ist.[41]

»Der nicht-widerspenstige Untertan muss annehmen können, sein Oberherr *wolle* ihm nicht Unrecht tun. Mithin, da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urteilen befugt ist; das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrtum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht: so muss dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugnis zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig sein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die *Freiheit der Feder* – in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Untertanen, die jene noch dazu selbst einflößt, gehalten (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie ihre Freiheit nicht verlieren) – das einzige Palladium der Volksrechte.«[42]

6.2 *Sozialstaatliche Aufgaben?*

Eine für das Verständnis der Struktur und Begründungsstruktur von Kants Moralphilosophie nicht unwichtige Frage ist die Frage, ob und gegebenenfalls inwieweit Kants Konzeption des Staates sozialstaatliche Aufgaben kennt oder ob Kant die Aufgaben des Staates allein auf das beschränkt sieht, was wir heute den »Minimalstaat« oder einen »Nachtwächterstaat« nennen. Die Antwort auf diese Frage ist unter den Kantinterpreten sehr umstritten.[43] Eine Schwierigkeit besteht darin, dass die Frage in unter-

41 Siehe zu diesem Themenkomplex, insbesondere auch zur Rolle von Universität und Philosophie, den Aufsatz von Günther Bien, Räsonierfreiheit und Gehorsamspflicht. Die Universität und der Prozeß der Aufklärung in Kants staatsrechtlichen Schriften, in: Gerhard Funke (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974* II.2, Berlin: de Gruyter 1974, 617–632.

42 *Theorie* 11, 161 = VIII, 304$_{3-20}$; Hervorhebungen dort.

43 Einen Überblick über die Diskussion vermitteln Peter Unruh, *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Baden-Baden: Nomos Ver-

schiedlicher Weise verstanden werden kann. Denn es lässt sich hier unterscheiden zwischen Kants ausdrücklich geäußerter Auffassung und dem von Kant möglicherweise nicht ausreichend realisierten Potential seiner Konzeption. Schließlich kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass Kant eine Reihe der Problemstellungen, die heute den Sozialstaat als dringlich erscheinen lassen, noch nicht oder jedenfalls nicht mit aller Schärfe gesehen hat und sehen konnte. Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, die Konzeption auf ihre Tauglichkeit für Antworten auf Fragen zu untersuchen, die sich, als die Konzeption entwickelt wurde, (in dieser Weise) noch nicht gestellt oder aufgedrängt haben. Im Folgenden will ich mich aber weitgehend auf das beschränken, was sich den Ausführungen Kants direkt entnehmen lässt.

Auf den ersten Blick muss es als abwegig erscheinen, in Kants Konzeption eine Begründung sozialstaatlicher Aufgaben antreffen zu wollen. Denn das öffentliche Recht hat nach Kant die Aufgabe, das »Privatrecht« als ein effektives Recht zu gewährleisten. Das Privatrecht ist aber im Wesentlichen durch negative Rechte gekennzeichnet. Wenn man einmal vom häuslichen Recht und hier insbesondere von den Rechten der Kinder gegenüber ihren Eltern absieht, so scheinen positive Rechte und diesen korrespondierende positive Pflichten nur durch ausdrückliche vertragliche Bindungen zustande zu kommen. Nun kennt Kant zwar, wie im folgenden Kapitel noch näher herauszustellen sein wird, sehr wohl positive Pflichten zur Hilfeleistung, doch gehören diese in die Tugendlehre. Diese Pflichten, die nach Kant überdies nicht genau fixierbare »weite« Pflichten sind, werden daher anderen nicht *persönlich* geschuldet, so dass auf ihre Einhaltung auch kein notfalls erzwingbarer Anspruch besteht. Entsprechend können sie nicht, so scheint es, zum Gegenstand staatlicher Zwangsgesetze gemacht werden, weshalb Kants Konzeption von vornherein auf einen »Minimalstaat« hinauszulaufen müssen scheint.

Andererseits lässt sich zeigen (siehe dazu das folgende Kapitel), dass nicht alle Pflichten zur Hilfeleistung »weite« Pflichten im Unterschied zu

---

lagsgesellschaft 1993, 183–193; Allen D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993, 173–178; Franco Zotta, Kant und der Besitzindividualismus, in: Richard Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, 2. aktual. Aufl. Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft 1994, 9–42, 35–42; Mark LeBar, Kant on Welfare, in: *Canadian Journal of Philosophy* 29 (1999), 225–250; Franco Zotta, *Immanuel Kant. Legitimität und Recht – Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*, Freiburg/München: Alber 2000, 105–117.

»strikten«, genau fixierten Pflichten sind und dass sich zumindest bezogen auf bestimmte Extremfälle die Unterscheidung zwischen positiven und negativen Pflichten nicht ohne weiteres durchhalten lässt. Dies spricht möglicherweise gegen eine ausschließliche Einordnung von Pflichten zur Hilfeleistung in die Tugendlehre. Während man diese Überlegungen aber schon dem Versuch zurechnen wollen mag, die Konzeption Kants weiter zu entfalten, gilt es des weiteren zu beachten, dass das zuvor skizzierte Bild (der Staat als Garant negativer Rechte) zu einfach ist und deshalb die Auffassungen Kants unzutreffend wiedergibt. Denn in Bezug auf den Staat bestehen eine Reihe von positiven Pflichten, die teilweise auch erzwingbar sind. Die grundlegende dieser Pflichten ist die Rechtspflicht, den Naturzustand zu verlassen, und mit denen, mit denen man unvermeidlich in Kontakt steht, in einen rechtlichen Zustand zu treten. Auch wenn Kant zufolge davon auszugehen ist, dass wir uns, wenigstens was die innerstaatlichen Verhältnisse anbelangt, im Normalfall nicht im Naturzustand, sondern in einer faktischen staatlichen Rechtsordnung befinden, hat diese Rechtspflicht für uns gleichwohl »praktische Realität« bzw. normative Relevanz. Unter anderem folgt aus ihr, wie gezeigt, das normative Gewicht einer bestehenden staatlichen Rechtsordnung, selbst wenn diese das Recht der Staatsbürger nur ungenügend gewährleistet. Im Zusammenhang unserer Fragestellung ist es von Bedeutung, dass sich in der Rechtspflicht, den Naturzustand zu verlassen, eine bestimmte Struktur der Begründung von Rechten bzw. von Rechtspflichten ausspricht. Man könnte von der Begründung von Rechten oder Rechtspflichten zweiter Ordnung sprechen, denn es geht um Rechte bzw. Pflichten, die aus der Notwendigkeit erwachsen, Rechte effektiv zu gewährleisten und zu schützen. Dabei handelt es sich um eine positive Aufgabe, so dass es nicht zu überraschen braucht, dass diese Rechte bzw. Pflichten zweiter Ordnung auch positive Rechte und Pflichten sind. Dies zeigt aber, dass unabhängig von der Art der Rechte und Rechtspflichten erster Ordnung auf der Ebene staatlichen Rechts positive Rechte und Rechtspflichten möglich sind. Selbst wenn also »privatrechtlich« keinerlei angeborene Rechte auf Hilfeleistung bestehen, muss dies noch nicht gegen die Möglichkeit einer (durch den Gesichtspunkt des Schutzes und der Gewährleistung von Rechten erfolgende) Rechtfertigung sozialstaatlicher Aufgaben sprechen, aus der sich dann positive Pflichten herleiten können.

Eine solche Rechtfertigung sozialstaatlicher Aufgaben gibt Kant nun nach meinem Dafürhalten in der *Rechtslehre*:

»Dem Oberbefehlshaber steht *indirekt*, d.i. als Übernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belas-

ten, als da sind: das *Armenwesen*, die *Findelhäuser* und das *Kirchenwesen*, sonst milde, oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nötigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, selbst den notwendigsten Naturbedürfnissen nach, nicht sind, herbei zu schaffen; weil ihre Existenz zugleich als Akt der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nötige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun das Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen.«[44]

Kant spricht von einem »Recht« des Oberbefehlshabers. »Recht« meint dabei so viel wie »Befugnis«. Diese Befugnis kommt dem Oberbefehlshaber nicht unmittelbar zu, sondern aufgrund einer »Pflicht des Volks«. Diese Pflicht besitzt offensichtlich einen fundamentalen Status. Denn Kant sieht sie im »allgemeinen Volkswillen« enthalten. Das heißt aber, dass sie als Bestandteil des »ursprünglichen Vertrags« zu denken ist. Wer mit anderen in den rechtlichen Zustand des Staates eintritt, der auf die Gewährleistung und den Schutz der wechselseitigen Rechte abzielt und den Verzicht enthält, sein Recht selbst in die Hand zu nehmen und durchsetzen zu wollen, und entsprechend positiv dazu beiträgt, dass u. a. die Existenz und physische Integrität der solchermaßen Vereinigten abgesichert werden kann, muss davon ausgehen, dass es zu den Pflichten der so begründeten Gemeinschaft gehört, unterstützend einzuspringen, wenn die eigene Existenz nicht anders erhalten werden kann, man selbst zur Sicherung der eigenen Existenz nicht in der Lage ist (einem die Möglichkeit fehlt, »selbst den notwendigsten Naturbedürfnissen« Rechnung zu tragen) und die Gemeinschaft zu solcher Unterstützung oder Hilfestellung über diejenigen ihrer Mitglieder in der Lage ist, die mehr oder gar erheblich mehr haben, als sie zum Leben brauchen. Umgekehrt muss sich jeder für verpflichtet halten, zu dieser Aufgabe beizutragen, sofern er zu den »Vermögenden« zählt.

So gesehen handelt es sich bei dieser Pflicht der Gemeinschaft um eine Pflicht, die in individuellen Ansprüchen begründet ist. Es lässt sich deshalb insofern auch von einem im »ursprünglichen Vertrag« enthaltenen (positiven) Recht der wirklich Bedürftigen auf Hilfeleistung der dazu »vermögenden« Gemeinschaft sprechen. Diesem Recht entspricht aber keine direkte Zwangsbefugnis der Bedürftigen auf Einhaltung der Pflicht.

---

44 *MSR* 8, 446 = VI, 325$_{34}$–326$_{14}$; Hervorhebungen dort.

Andererseits leitet sich aus diesen Rechten staatlicherseits die Befugnis *und die Pflicht* ab, für die Einhaltung der fundamentalen Pflicht des Gemeinwesens zu sorgen, den wirklich Bedürftigen zu helfen.

Die hier angeführte Passage aus der *Rechtslehre* wird von einer Reihe von Interpreten anders aufgefasst: Kant räume dem Staat aus instrumentellen Gründen das Recht ein, für die Armen zu sorgen, nämlich aus Gründen der Sicherung oder Stabilität des Staatswesens.[45] So schreibt Zotta, die von Kant angeführte Begründung zeige,

»daß die staatliche Hilfspflicht nicht der Sorge um die Notleidenden entspringt. Sie ist bloßes Mittel zum übergeordneten Rechtszweck, dem Interesse aller an sicheren Rechtszuständen, zu dessen Realisierung der Staat ursprünglich ins Leben gerufen wurde. Armut ist demnach keine zivilisatorische Unerträglichkeit oder ein rechtsethisch inakzeptables Phänomen, sondern eine in ihren für die Grundfeste des Staates bedrohlichen Ausmaßen zu minimierende Größe [...].«[46]

Zotta gibt später folgende Zusammenfassung der Theorie Kants:

»Kant argumentiert eindeutig aus der Perspektive des erstokkupierenden Individuums. Seine Theorie intendiert, diese Form des Eigentumerwerbs umfassend rechtlich abzusichern. Die Einschränkung dieses elementaren Freiheitsrechts durch Besteuerung im Dienst der Armenalimentierung ist nur dann erlaubt, wenn der Staat von den Habenichtsen in seinen Grundfesten bedroht ist. Diese Argumentationsfigur ist das Gegenteil einer Theorie, die beabsichtigt, eine Eigentumsordnung nach Gerechtigkeitsgrundsätzen zu entwerfen.«[47]

Der eigentliche Einwand gegen eine solche Interpretation scheint mir nicht darin zu bestehen, dass die Theorie nicht plausibel ist – welche Bedrohung muss der Staat von den Armen befürchten? –[48], sondern dass sie sich

45 So neuerdings wieder LeBar, a. a. O., der p. 233 n8 einen Überblick über die Vertreter einer solchen Interpretation gibt, und Zotta, *Immanuel Kant*, a. a. O. 105–107, der das instrumentelle Verständnis offensichtlich für evident hält und auf eine nähere Interpretation der Stelle verzichtet.

46 Zotta, *Immanuel Kant*, a. a. O. 106.

47 Ebd. 117.

48 Diesen Gesichtspunkt macht Alexander Kaufman geltend, der allerdings – im Unterschied zu Zotta – in den Blick nimmt, dass Kant auch von den Befugnissen des Staates im Zusammenhang der Versorgung von Findelkindern und im Zusammenhang des Kirchenwesens spricht, und es besonders unplausibel findet, dass von Findelkindern eine Bedrohung des Staates ausgehen sollte. Nun könnte man geltend zu machen versuchen, dass Kant für die entsprechenden Befugnisse nacheinander argumentiert, so dass das Schutzargument sich nur auf die Armen bezieht. Dagegen spricht aber, dass Kant vor der Spezifikation der Inhalte von dem Recht des Oberbefehlshabers spricht, das Volk »zu seiner (des Volks) eigener Erhaltung« mit Abgaben zu belasten. Überzeugend finde ich Kaufmans Bedenken in Bezug auf die Findelkinder. Dass von den Armen eine

allenfalls auf einen Teil der Ausführungen Kants berufen kann. Kant spricht zunächst von der Erhaltung des »Volks« und dann der »Gesellschaft«. Es ist keineswegs selbstverständlich, dass er diese Begriffe hier von vornherein oder ausschließlich »kollektiv« versteht. Sie lassen sich auch »distributiv« verstehen, d. h. so, dass jeweils die Einzelnen im Blick sind, die das Volk bzw. die Gesellschaft bilden. Dass dies Kants Verständnis ist, wird zumindest schon dadurch nahegelegt, dass Kant vom »allgemeinen Volkswillen« spricht, der sich »zu einer Gesellschaft« vereinigt hat, sich also auf den »ursprünglichen Vertrag« (der Mitglieder des Volks) bezieht. Bestätigt wird dieses Verständnis dann dadurch, dass Kant im Weiteren gerade nicht von der Erhaltung des Staats in seiner Gesamtheit spricht, sondern von der Erhaltung der Einzelnen. Meine Interpretation kann deshalb im Unterschied zu der von Zotta beanspruchen, sich um ein Verständnis dessen zu bemühen, was Kant sagt.[49]

In den sich an die umstrittene Passage anschließenden Ausführungen macht Kant deutlich, dass die Aufgabe, den Bedürftigen zu helfen, nicht freiwilligen oder privaten Initiativen überlassen bleiben darf, sondern dass es vielmehr darum gehen muss, alle »Vermögenden« durch Abgaben zur Erfüllung dieser Aufgabe heranzuziehen.

»Hier frägt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch *laufende Beiträge*, so daß jedes Zeitalter die Seinigen nährt, oder durch nach und nach gesammelte *Bestände* und überhaupt *fromme* Stiftungen (dergleichen Witwenhäuser, Hospitäler, u. dergl. sind) und zwar jenes nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll. – Die erstere Anordnung muß für die einzige dem Rechte des Staats angemessene, der sich niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden; weil sie nicht (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist), wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen,

---

Bedrohung des Staates ausgehen könnte, finde ich dagegen plausibler als er; und dass aus dem »Kirchenwesen« eine Bedrohung des Staates erwachsen könnte, halte ich im Unterschied zu Kaufman für keinesfalls abwegig. Siehe Alexander Kaufman, *Welfare in the Kantian State*, Oxford: Clarendon Press 1999, 26 f.

49 Eine interessante alternative Interpretation entwickelt Alexander Kaufman (a. a. O. 28–30). Nach Kaufman hat Kant nicht die Erhaltung des Staates als empirische, sondern als normative Größe, d. h. als »rechtlichen Zustand« im Blick. Der rechtliche Zustand setze aber voraus, dass einerseits niemand zum Gegenstand ungerechtfertigten Zwanges gemacht werden kann und dass andererseits Verhältnisse zu schaffen sind, dass grundsätzlich jeder in der Lage ist, sich aus eigener Kraft im Staat emporzuarbeiten. Entsprechend erlaube es der rechtliche Zustand nach Kant nicht zuzulassen, dass jemand in einer Notlage belassen wird, aus der er sich nicht selbst zu helfen vermag.

das Armsein zum Erwerbsmittel für faule Menschen machen, und so eine *ungerechte* Belästigung des Volks durch die Regierung sein würden.«[50]

Zunächst sei darauf hingewiesen, dass Kant zufolge trotz der Gefahr einer »ungerechten Belästigung« das Heranziehen derer, »die zu leben« haben, zur Versorgung der Armen grundsätzlich als *gerechte* und das heißt dem Recht entsprechende und von ihm geforderte »Belästigung« anzusprechen ist, was die von mir vorgetragene Interpretation weiter stützt. – Was die zuletzt zitierte Passage anbelangt, so mag eine Schwierigkeit des Verständnisses darin bestehen zu erfassen, was Kant mit der »Versorgung der Armen *durch laufende Beiträge*« im Blick hat. Bei näherem Zusehen kann meines Erachtens aber kaum ein Zweifel daran bestehen, dass die »laufenden Beiträge« nicht die Quelle, sondern die Weise oder das Mittel der Versorgung meinen. Falls dies richtig ist, ist Kant der Meinung, dass die Armen durch direkte Zuwendungen zu unterstützen sind, ihnen also Mittel an die Hand zu geben sind, die es ihnen ermöglichen, sich selbst zu helfen. Dagegen hält er es nicht für ratsam, Versorgungsstätten zu errichten. Dieses Verständnis erhält eine zusätzliche Stütze durch Kants Ausführung im »Anhang erläuternder Bemerkungen« zur *Rechtslehre*, auch wenn es hier nicht um die staatliche Versorgung der Bedürftigen, sondern um die Frage geht, inwieweit der Staat befugt ist, Stiftungen zu ändern.

»Die wohltätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundiert worden (in Stiften und Hospitälern), ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anrätig machen. – So hat man gefunden: daß der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionierten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmieten kann, gereicht wird, als wenn – wie im Hospital von *Greenwich* – prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehenen Anstalten dazu getroffen werden. – Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.«[51]

Festzuhalten ist also, dass Kant sehr wohl sozialstaatliche Aufgaben des Staates sieht und dass er diese keineswegs auf hoffnungslos antiquierte Formen wie etwa Armenhäuser beschränkt sieht.[52] Es besteht deshalb auch

---

50 *MSR* 8, 447 = VI, 326$_{21-32}$; Hervorhebungen dort.

51 *MSR* 8, 492 f. = VI, 367$_{21-36}$; Hervorhebung dort.

52 Unangemessen scheint mir Zottas Einschätzung zu sein, dass »der Staat laut Kant bloß berechtigt ist, die Eigentümer so zu belasten, daß den Armen die *exis-*

Anlass anzunehmen, dass es die Konzeption zulässt, die Aufgaben im Lichte geänderter Situationen und der gewachsenen Einsicht in bestimmte Dringlichkeiten weiterzuentwickeln und zu präzisieren.

Kein brauchbares Gegenargument dazu, dass Kant dem Staat sozialstaatliche Aufgaben zuweist, ist der Hinweis, dass Kant verschiedentlich betont, dass es nicht Aufgabe des Staates ist, für das Glück oder das Wohlergehen der Staatsbürger zu sorgen, sondern für ihr Recht. Denn das Ziel der sozialstaatlichen Aufgaben ist, jedenfalls in den Augen Kants, gar nicht das Glück der Betroffenen, sondern die Erhaltung ihrer Existenz und grundlegenden Handlungskompetenz und somit auch ihrer Rechte und insbesondere jenes Spielraumes, der es dem Einzelnen ermöglicht, unter Wahrung der Rechte der anderen (s)eine Konzeption des Glücks zu verfolgen. Überdies sieht Kant den Staat zu gewissen flankierenden Maßnahmen berechtigt, die Wohlfahrt seiner Bürger zu fördern, da dies die Stabilität des Staates sichern hilft und insofern dem Schutz des Staates vor allem gegen äußere, aber auch innere Bedrohung dient.[53] Um Missverständnisse zu vermeiden, sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass dies zeigt, dass Wohlfahrtsmaßnahmen nach Kant auch instrumentell gerechtfertigt werden können, wenn der Schutz des Staates solche Maßnahmen erforderlich macht. Nicht dies sollte hier bestritten werden, sondern dass die Begründung sozialstaatlicher Aufgaben Kant zufolge von vornherein auf eine solche instrumentelle Begründung beschränkt ist.

---

tenziellen Bedürfnisse, ohne deren Befriedigung schließlich der Tod eintreten würde, erfüllt werden. Die Alimentation überschreitet nicht das Niveau des subsistenzsichernden Existenzminimums, d.i. letztlich kaum mehr als Exitusvermeidung [...].« Zotta, *Immanuel Kant*, a. a. O. 106, Hervorhebung dort. Das ist zumindest unfreundlich formuliert. Kant geht es offensichtlich, wie es auch das letzte Kantzitat zeigt, um die Erhaltung einer grundlegenden Handlungskompetenz, die es einem erlaubt, möglichst ohne Bevormundung sich selbst zu helfen. Zotta ist freilich Recht zu geben, dass Kant keine Theorie des »Sozialstaats« entwickelt; ich spreche mit Bedacht von »sozialstaatlichen Aufgaben«. Es fragt sich allerdings, ob es »den« Sozialstaat gibt und ob die Alternative zwischen einem »Sozialstaat«, wie Zotta ihn sich denkt, und einem Minimalstaat erschöpfend ist.

53 Siehe *Gemeinspruch* 11, 155 = VIII, 298$_{21}$–299$_{1}$. In einer Anmerkung macht Kant deutlich, an welche Maßnahmen er in diesem Zusammenhang denkt: »Dahin gehören gewisse Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Untertanen zum Besten und nicht zum Vorteil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleißes anderer befördert werden, weil der Staat, ohne Wohlhabenheit des Volks, nicht Kräfte genug besitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerstehen, oder sich selbst als gemeines Wesen zu erhalten.« (*Gemeinspruch* 11, 155n. = VIII, 299$_{33–37}$)

6.3 Die Begründung des Strafrechts

Zu den grundlegenden Aufgaben des Staates gehört nach Kant die Gewährleistung des Strafrechtes. Eine Interpretation des Kantischen Strafrechts sieht sich aber vor eine Reihe von Schwierigkeiten gestellt. So besteht offensichtlich die Gefahr, zum Kantischen Strafrecht Stellung zu beziehen, bevor man es ausreichend zur Kenntnis genommen hat. Des weiteren scheinen Kant seine Ausführungen zum Strafrecht in einer Reihe von Punkten so selbstverständlich gewesen zu sein, dass er auf eine ausführlichere Begründung verzichtet und sich auf Andeutungen beschränkt hat. Dies erschwert das Verständnis und macht es nötig, die Begründungen, die Kant vor Augen gestanden haben dürften, nachzutragen, ein Vorgehen, das unvermeidlich riskant und mit Unsicherheiten verbunden ist. Es kann deshalb auch nicht überraschen, dass eine Reihe unterschiedlicher Interpretationsvorschläge vorliegen. Schließlich stellt sich die Frage, inwieweit im Zusammenhang des Strafrechts davon auszugehen ist, dass Kants Auffassungen sich entwickelt haben. Denn es liegt nahe, Zweifeln und offenen Fragen, die der Text der *Rechtslehre* lässt, dadurch beizukommen zu versuchen, dass man frühere Ausführungen Kants, in unserem Fall die Behandlung des Strafrechts in den »Reflexionen«, in den Vorlesungen (Vorlesungsnachschriften) sowie in den »Vorarbeiten zur Rechtslehre« heranzuziehen versucht. Methodisch ist dies aber meist nur dann zulässig, wenn die Kontinuität zu dem feststeht, was Kant in der *Rechtslehre* darlegt.[54] Die Interpretation von Kants Behandlung des Straf-

54 Selbstverständlich gilt es auch hier zu differenzieren. Wenn es beispielsweise um die Frage geht, wie sich nach Kant die Begründungen des Strafrechts »quia peccatum est« und »ne peccetur« (Retribution und »Abschreckung«, vgl. *MSR* 8, 487n. = VI, 363$_{31-35}$), Strafgerechtigkeit und Strafklugheit zueinander verhalten, so scheint es mir verfehlt, etwa auf die »Reflexionen« zurückzugreifen, *bevor* man versucht hat herauszuarbeiten, was Kants Position in der *Rechtslehre* ist. Denn es wird unmöglich, das Verständnis der *Rechtslehre* zu sichern, wenn man die Ausführungen der *Rechtslehre* und die »Reflexionen« von vornherein gewissermaßen als *einen* Text nimmt. Außerdem beleuchten die »Reflexionen« oftmals einen bestimmten Gesichtspunkt, so dass stets zu fragen bleibt, wie Kant die Ordnung der Gesichtspunkte sieht. Gegenüber Interpretationen, die sich auf einzelne »Reflexionen« stützen, ist deshalb stets Vorsicht geboten. Wenn andererseits Kant zu einem bestimmten Punkt im veröffentlichten Werk wenig sagt und man als Interpret ein auf den Zusammenhang gestütztes Verständnis gewonnen hat, dann kann schon eine einzelne »Reflexion« ein willkommener (weiterer) Anhaltspunkt dafür sein, dass man nicht völlig falsch liegt.

rechts im Rahmen der *Rechtslehre* lässt sich daher nicht ersetzen, auch wenn sie vielleicht in weiteren Schritten im Lichte zusätzlichen Materials bestätigt, konturiert, modifiziert oder ergänzt werden kann. Im Folgenden will ich mich aber auf den Versuch beschränken, die Grundzüge von Kants Behandlung des Strafrechts in der *Rechtslehre* herauszustellen und verständlich zu machen.

Eine erste Weichenstellung der Interpretation ergibt sich angesichts der Frage, was sich aus Kants Unterscheidung zwischen »Privatverbrechen«, die Gegenstand der »Zivilgerechtigkeit«, und »öffentlichen Verbrechen«, die Gegenstand der »Kriminalgerechtigkeit« sind, für das Verständnis des Strafrechts ergibt.[55] Ist das Strafrecht allein Sache der Kriminalgerechtigkeit und hat die Zivilgerechtigkeit mit dem Strafrecht nichts zu tun?[56] Dagegen scheint mir zu sprechen, dass Kant auch »Privatverbrechen« als »Verbrechen« anspricht[57] und davon ausgegangen sein dürfte, dass Unterschlagung und Betrug – Kants Beispiele für Privatverbrechen[58] – recht-

55 Kant trifft diese Unterscheidung in einem Satz, in dem etwas ausgefallen zu sein scheint: »Diejenige Übertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heißt *Verbrechen* schlechthin (crimen), aber auch ein öffentliches Verbrechen (crimen publicum); daher das erste (das Privatverbrechen) vor die Zivil-, das andere vor die Kriminalgerechtigkeit gezogen wird.« (*MSR* 8, 452 = VI, 331₇–₁₁; Hervorhebung dort)

56 Dieser Auffassung scheint Otfried Höffe zuzuneigen, wenn er schreibt: »Die Übertretungen des sogenannten bürgerlichen oder Polizeirechts werden dagegen von der ›Civilgerechtigkeit‹ behandelt, fallen also nicht unter die Reichweite von Kants Vergeltungstheorie.« Otfried Höffe, Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe, in: Reinhard Brandt (Hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin: de Gruyter 1982, 335–375, 363. Vgl. jetzt aber auch O. Höffe, Vom Straf- und Begnadigungsrecht, in: ders. (Hg.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* = Klassiker Auslegen 19, Berlin: Akademie Verlag 1999, 213–233, 219 f., wo Höffe die hier vertretene Interpretation nicht für ausgeschlossen zu halten scheint. Allerdings schreibt er auch dort (p. 221): »In der *Rechtslehre* geht es jedenfalls nur um die Kriminalstrafe.« Für die These, dass das Kantische Strafrecht auf die Kriminalstrafe beschränkt ist, siehe auch schon Wolfgang Naucke, Die Reichweite des Vergeltungsstrafrechts bei Kant, in: *Schleswig-Holsteinische Anzeigen* 1964, 204–211, 208.

57 Kant hat in der »Einleitung in die Metaphysik der Sitten« die folgenden Bestimmungen getroffen: »Eine pflichtwidrige Tat heißt *Übertretung* (reatus). Eine *unvorsätzliche* Übertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße *Verschuldung* (culpa). Eine vorsätzliche (d.i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie eine Übertretung sei, verbunden ist) heißt *Verbrechen* (dolus).« (*MSR* 8, 330 = VI, 224₂–₇; Hervorhebungen dort, im Original nach dem ersten Satz neuer Absatz.)

58 Siehe *MSR* 8, 452 = VI, 331₁₂–₁₇.

lich strafwürdig sind (Strafe verdienen) und mit (einer gesetzlich vorgesehenen) Strafe belegt werden können.[59] Wenn dies aber richtig ist, dann gilt es nach Kant zwischen »Strafrecht« im weiteren und im engeren Sinn zu unterscheiden. Im weiteren Sinne geht es im »Strafrecht« um die Befugnis, eine zurechnungsfähige Person, die im Staat vorsätzlich die Rechte anderer verletzt hat, auf der Grundlage der Gesetze, nach Feststellung der Schuld im Wege eines geregelten Verfahrens durch dazu öffentlich bestellte Personen zu bestrafen, d. h. ihr wegen der Rechtsverletzung ein Übel zuzufügen. Im engeren Sinne hat es das *Strafrecht* (Kriminalstrafrecht) mit besonders schwerwiegenden Formen der Rechtsverletzung zu tun, nämlich solchen, welche die Grundlagen des öffentlichen Rechts und somit die Rechtsordnung als solche bedrohen, also etwa Angriffe auf Leib und Leben der Personen oder auf die Grundlagen der Eigentumsordnung wie etwa Diebstahl, Raub oder das Fälschen von Geld.[60] Wenn eine Rechtsverletzung eine solchermaßen öffentliche Dimension hat, wenn »das gemeine Wesen und nicht bloß eine einzelne Person dadurch gefährdet wird«,[61] spricht Kant von einem »öffentlichen Verbrechen«. »Strafrecht« meint dann also einerseits allgemein die Prinzipien staatlich geregelter (und in der Hand des Staates liegender) Bestrafung (»Strafrecht« im weiteren Sinne), andererseits die Prinzipien der »Kriminalgerechtigkeit« (»Strafrecht« im engeren Sinne). Dies kann leicht übersehen werden, da Kant die rechtlichen Prinzipien staatlich geregelter Bestrafung am (Kriminal)Strafrecht exemplifiziert.

---

59 Ausdrücklich sei darauf hingewiesen, dass ich damit in die Interpretation eine Vermutung einführe, die ich (zumindest bislang) nicht direkt zu belegen vermag und die möglicherweise falsch ist. Ich meine aber, dass sich Kants Konzeption des Strafrechts konsistenter und strenger darstellt, wenn man davon ausgeht, dass die Unterscheidung zwischen Privatverbrechen und öffentlichen Verbrechen eine Unterscheidung zwischen Verbrechen ist, die gestraft werden können, und solchen, die gestraft werden müssen, und nicht zwischen Verbrechen, die nicht straf*bar*, und solchen, die strafbar sind. Wenn man so will, geht es dabei auch um die Frage, ob Kant der »Zivilgerechtigkeit« allein einen von Strafe unterschiedenen Schadensersatz zugeordnet hat oder ob er, auf der Linie des römischen Rechts davon ausging, dass die Zivilgerechtigkeit auch das private Delikt *bestraft*. Siehe dazu z. B. Barry Nicholas, *An Introduction to Roman Law*, Oxford: Clarendon Press 1962, 207–209. – Da es sich meines Erachtens um einen interessanten, aber bezogen auf Kants Moralphilosophie untergeordneten Punkt handelt, erlaube ich mir im Weiteren die genannte Interpretationshypothese zu entwickeln und zur Diskussion zu stellen.

60 Diese letzten drei Beispiele werden von Kant ausdrücklich angeführt *MSR* 8, 452 = VI, 331$_{14\,f.}$.

61 *MSR* 8, 452 = VI, 331$_{14\,f.}$.

Worin besteht die Rechtfertigung der staatlicherseits verhängten Strafe? Kants Antwort lautet: in der »Wiedervergeltung«, Retribution. Um diese Antwort angemessen zu verstehen, gilt es auf eine weitere Unterscheidung hinzuweisen, nämlich auf die Unterscheidung zwischen Retribution als Begründung der Strafe und Retribution als Inhalt der Strafe.[62] Bei der Frage nach der Begründung der Strafe geht es um die Frage, warum überhaupt gestraft werden darf oder soll, während es bei der Frage nach dem Inhalt der Strafe um die Frage geht, wonach sich die Strafe bemisst bzw. worin die Strafe zu bestehen hat, falls gestraft werden darf oder soll. Daraus, dass eine »wörtlich« oder eng verstandene Retribution, in der man an einem Täter seine Taten zu wiederholen versucht, als Bestimmung des Inhalts von Strafen (in vielen Fällen) zu Recht als grausam oder als mit der Würde des Menschen unvereinbar und somit als normativ unvertretbar angesehen wird, folgt noch nicht, dass »Retribution« nicht ein angemessener normativer Grund der Bestrafung sein kann. Kant ist der Auffassung, dass es keine andere Rechtfertigung der Strafe geben kann,[63] und dies gilt es zunächst

62 In die gleiche Richtung weist, mit Abstrichen, H.L.A. Harts Unterscheidung zwischen »Retribution as a General Justifying Aim« und »retribution in distribution«, H.L.A. Hart, Prolegomenon to the Principles of Punishment (1959), in: ders., *Punishment and Responsibility*, Oxford: Clarendon Press 1968, 1–27, 9, siehe dort auch das »Postscript: Responsibility and Retribution«, p. 210–237, 230–237. Wolfgang Schild hat aber zurecht auf Missverständnisse hingewiesen, die sich mit der Rede von Retribution als »Ziel« einstellen können. Wolfgang Schild, Ende und Zukunft des Strafrechts, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 70 (1984), 71–112, 75 n9. Wenn man nur von Höffes früher Arbeit »Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe« ausgeht, könnte man meinen, dass seine Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Vergeltung in etwa der von mir angeführten Unterscheidung entspricht. Doch ist spätestens seit Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, Kap. 8 (»Das Strafgesetz als kategorischer Imperativ«, p. 215–248) deutlich, dass Höffe unter allgemeiner Vergeltung nur die Begründung des Verbots, Unschuldige zu bestrafen, versteht, nicht aber die Legitimation von Strafe überhaupt. Darauf werde ich am Ende meiner Behandlung des Kantischen Strafrechts noch kurz näher eingehen.

63 Dies ist freilich eine Behauptung, der längst nicht alle Interpreten zustimmen. So haben in jüngerer Zeit beispielsweise Don E. Scheid und B. Sharon Byrd zu zeigen versucht, dass (auch) für Kant die Rechtfertigung des Strafrechts in der Abschreckung besteht und der Retributivismus bei ihm erst auf der Ebene der Bestimmung von Subjekt und Maß der Strafen ins Spiel kommt. Siehe: Don E. Scheid, Kant's Retributivism, in: *Ethics* 93 (1982/83), 262–282; B. Sharon Byrd, Kant's Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution, in: *Law and Philosophy* 8 (1989), 151–200. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

zu verstehen. Kant selbst gibt in der *Rechtslehre* dazu aber nur wenige Hinweise. Zu den wichtigsten zählen meines Erachtens die Betonung, dass Strafe nur darum über den Verbrecher verhängt werden darf, »*weil er verbrochen* hat«[64], dass das »Strafgesetz [...] ein kategorischer Imperativ« ist[65] und dass es dem »Souverän« in »Ansehung der Verbrechen der *Untertanen* gegen einander« schlechterdings nicht zustehe, ein Begnadigungsrecht auszuüben, weil hier »Straflosigkeit (impunitas criminis) das größte Unrecht gegen die letztern« (Untertanen) ist.[66] Dem lässt sich entnehmen, dass Kant der Auffassung ist, dass der Grund der Strafe im Verbrechen selbst liegt und dass aus dem Verbrechen selbst zumindest eine Befugnis, teilweise auch eine Pflicht zur Strafe folgt. Ich gehe davon aus, dass »öffentliche Verbrechen« nach Kant Verbrechen sind, die bestraft werden müssen, während dies für »Privatverbrechen« nicht von vornherein gilt. Dies kann im Sinne Kants folgendermaßen näher begründet werden.

Die Frage nach der Begründung der Strafe stellt sich, und dies gilt es im Blick zu behalten, im Rahmen des *Rechts*.[67] Das Recht artikuliert, wie gezeigt, den Standpunkt der berechtigten Personen. Rechte sind adressierte ursprüngliche oder erworbene Ansprüche der Personen, deren Einhaltung erforderlichenfalls erzwungen werden darf. Aufgabe des Staates ist es, die Bestimmung und den Schutz der Rechte der Mitglieder des Gemeinwesens zu gewährleisten. Die Idee des Staates besteht darin, dass die einzelnen sich durch ihren Willen einer allgemeinen, für jeden verbindlichen und mit öffentlicher Gewalt durchsetzbaren Gesetzgebung unterwerfen und darauf verzichten, die Bestimmung und Verfolgung (Durchsetzung) ihres Rechts selbst in die Hand zu nehmen. Der Grund für diese Unterwerfung und diesen Verzicht ist nicht die Klugheit der Beteiligten, sondern die normative Notwendigkeit der Realisierung ihres Rechts. Der normativ geforderte Akt der Anerkennung staatlicher Gewalt ist deshalb ein Akt der Anerkennung der wechselseitigen Rechte der Personen im Staat. Dies schließt ein anzuerkennen, dass zwischen einem selbst und den anderen eine fundamentale Gleichheit in der rechtlichen Stellung besteht.

---

64 *MSR* 8, 453 = VI, 331$_{25}$; Hervorhebung dort.

65 *MSR* 8, 453 = VI, 331$_{31\,f.}$.

66 *MSR* 8, 460 = VI, 337$_{13-15}$.

67 Kants Verweis auf den Gedanken der »Strafwürdigkeit« der »Übertretung eines sittlichen Gesetzes« in der *Kritik der praktischen Vernunft* kann zwar zum Verständnis der Rechtfertigung von Strafe beitragen, er ist aber von einer Begründung des »Straf*rechts*« zu unterscheiden. Siehe *KpV* 7, 150 f. = V, 37$_{22}$–38$_{11}$.

Wenn nun jemand in einer bestehenden staatlichen Ordnung durch sein zurechnungsfähiges Handeln die für diese Ordnung grundlegenden Rechte anderer Personen verletzt, dann verletzt er die fundamentale rechtliche Gleichheit der Personen im Staate, indem er sich selbst Befugnisse anmaßt und Vorteile verschafft, die ihm nicht zustehen, und andere in dem, was ihnen zukommt, beeinträchtigt und ihnen auf diese Weise Schaden zufügt. Er schafft damit einen Zustand des rechtlichen Ungleichgewichts bzw. der Ungerechtigkeit, der nicht allein dadurch behoben werden kann, dass der angerichtete Schaden, soweit dies überhaupt möglich ist, wieder gutgemacht wird. Vielmehr bedarf es auch, um den Zustand der Ungerechtigkeit zu beheben, dass derjenige, der die Rechte anderer verletzt hat, seines Vorteils benommen wird, indem ihm ein Schaden bzw. ein Übel zugefügt wird, der dem entspricht, was er angerichtet hat. Sofern nun die Rechtsverletzung nicht nur auf die Beziehung zwischen einzelnen Personen beschränkt bleiben kann, sondern (auch) die verwirklichte Rechtsordnung zwischen den Personen tangiert, haben diese Personen einen aus dem normativ geforderten Akt der Anerkennung staatlicher Gewalt und dem damit verbundenen Akt der Anerkennung der wechselseitigen Rechte sich herleitenden Anspruch darauf, dass der durch die Rechtsverletzung geschaffene Zustand der Ungerechtigkeit nicht hingenommen wird. Bleibt die Rechtsverletzung dagegen gewissermaßen auf den Binnenraum einzelner Personen beschränkt, so können die geschädigten Personen darüber entscheiden, ob sie ihre Ansprüche gerichtlich durchsetzen wollen oder nicht.

Dies lässt, wie schon angesprochen, die Grundlage für die von Kant angeführte Unterscheidung zwischen Privatverbrechen und öffentlichen Verbrechen und ihre Zuordnung zur Zivil- bzw. Kriminalgerechtigkeit erkennen. Es geht, so mein Vorschlag, in ihr nicht um die Unterscheidung zwischen Verbrechen, die Strafe verdienen und solchen, die keine Strafe verdienen, sondern um die Unterscheidung zwischen Rechtsverletzungen, die der Staat *von vornherein* zu verfolgen und im Falle erwiesener Schuld zu bestrafen verpflichtet ist, und solchen Rechtsverletzungen, die nur dann zu verfolgen und zu bestrafen sind, wenn es der will, dessen Recht verletzt wurde. Der Betreffende kann auf diesen Anspruch aber auch verzichten. Nach welchen Kriterien lässt sich aber entscheiden, ob »bloß eine einzelne Person« oder auch das »gemeine Wesen [...] gefährdet wird«; worin sieht Kant hier den Unterschied etwa zwischen »Betrug im Kauf und Verkauf«, den er als Privatverbrechen anspricht, und Diebstahl (öffentliches Verbrechen)? In diesem Punkt scheint es mir zulässig und erhellend zu sein, auf eine Bemerkung in der »Naturrecht Feyerabend« genannten

Nachschrift einer Vorlesung Kants aus dem Jahre 1784 zurückzugreifen, wie dies B. Sharon Byrd tut:[68] »Der Betrug ist delictum privatum, weil ich nicht nöthig habe, mich mit einem einzulassen, aber Diebstahl publicum.«[69] Kant ist offensichtlich der Meinung, dass es einen Unterschied macht, ob ich entscheiden kann, mit jemandem (geschäftlich) umzugehen (und ihn gegebenenfalls nach schlechten Erfahrungen zu meiden), und im Prinzip die Möglichkeit habe, die Transaktion zu kontrollieren (mich nicht betrügen zu lassen), oder ob solche Entscheidungen und Kontrollen wie beim Diebstahl nicht möglich sind. Dem entspricht im Text der *Rechtslehre* die Betonung »Betrug im Kauf und Verkauf, *bei sehenden Augen des anderen*«[70]. Wenn der einzelne einer solchen Entscheidung und Kontrolle fähig ist, dann haben wir es mit einem Handlungszusammenhang zu tun, der auf die beteiligten Personen beschränkt ist und nicht von vornherein die Rechtsordnung als solche tangiert. Diebstahl, aber auch direkte Angriffe auf Leib und Leben einer Person lassen dagegen eine solche Entscheidung und Kontrolle nicht zu und bleiben deshalb nicht auf »eine einzelne Person« beschränkt, sondern tangieren von vornherein die Rechtsordnung als solche und damit tendenziell alle Personen, die sich unter den Schutz dieser Ordnung gestellt haben. Kant ist also weit davon entfernt, die »einzelne Person« gegenüber dem Staat für unwichtig zu halten (so als dürfe zwar eine einzelne Person gefährdet werden, nicht aber der Staat), vielmehr geht es, so mein Vorschlag, um die Frage, ob die betroffene Person darüber entscheiden kann, ob das Verbrechen geahndet werden soll, oder ob sie dies nicht kann, weil das Verbrechen von vornherein nicht auf sie beschränkt ist.[71] Auch wird deutlich, dass massive Angriffe auf die

68 Byrd, Kant's Theory of Punishment, a. a. O. 182 n. 102.

69 XXVII, 1390$_{23\,f.}$

70 *MSR* 8, 452 = VI, 331$_{13\,f.}$; Hervorhebung dort nicht.

71 Für unzutreffend halte ich Maximilian Forschners Einschätzung, dass Kant sich bei seiner Unterscheidung zwischen öffentlichen Verbrechen und Privatverbrechen »eines utilitaristischen Gesichtspunktes« bedient. M. Forschner, Kant versus Bentham. Vom vermeintlich kategorischen Imperativ des Strafgesetzes, in: R. Brandt (Hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, a. a. O. 376–398, 395 n. 12. Denn Kants Überlegungen bewegen sich ganz im Rahmen des *distributiven* Gesichtspunktes der Auswirkungen auf (Folgen für) *Rechte* und richten sich nicht nach den Folgen für einen *kumulativ* verstandenen »Nutzen« bzw. »Schaden«. Siehe zu dieser Unterscheidung auch Alan Gewirth, Can Utilitarianism Justify Any Moral Rights?, in: ders., *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago: University of Chicago Press 1982, 143–162; siehe auch John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1971, rev. ed. 1999, 21–27.

äußere Freiheit einer Person es unmöglich machen, von einem Handlungszusammenhang auszugehen, in den die angegriffene Person einzuwilligen oder den sie zu kontrollieren vermöchte, so dass der Unterscheidung zwischen Privatverbrechen und öffentlichen Verbrechen zumindest aufs Ganze gesehen auch die Unterscheidung zwischen geringfügigeren und gewichtigeren Verbrechen entsprechen dürfte. Doch scheint mir dies, wie herausgestellt, nicht der Gesichtspunkt zu sein, der Kant leitet. Und es scheint nicht von vornherein ausgeschlossen zu sein, dass ein Betrug, der von dem Geschädigten zur Anklage gebracht wird, schwerer zu bestrafen ist als der Diebstahl einer geringfügigen Sache.[72]

Um an den Hauptgedanken wieder aufzuknüpfen: Die Rechtfertigung dafür, jemandem wegen seiner Rechtsverletzung ein Übel zuzufügen (und zwar ein Übel, das dem von ihm durch seine Tat angerichteten Schaden entspricht), also die Rechtfertigung dafür, ihn zu strafen, besteht darin, einen durch die Rechtsverletzung hervorgerufenen Zustand der Ungerechtigkeit zu berichtigen. Sofern die Rechtsverletzung die Rechtsordnung tangiert, besteht seitens des Staates im Falle erwiesener Schuld nicht nur eine Befugnis, sondern auch eine Pflicht zur Strafe. In diesem Sinne gilt »Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ [...].«[73] Sofern die Rechtsverletzung im Binnenraum einzelner Personen verbleibt, muss der Staat dagegen nur dann tätig werden, wenn die geschädigten Personen es (mit ausreichender Begründung) wollen.

Die angeführte Rechtfertigung der Strafe ist insofern retributiv, als sie darauf abstellt, dass jemand aufgrund einer Rechtsverletzung Strafe verdient und dass gegebenenfalls nur durch Strafe ein Zustand des Unrechts behoben werden kann, weshalb die Strafe dann rechtlich gefordert ist.[74]

---

72 Für Hinweise auf die Wurzel (und den Wandel in) der Unterscheidung zwischen crimen publicum und crimen privatum im Römischen Recht siehe Hariolf Oberer, Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre, in: R. Brandt, *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, a. a. O. 399–423, 412. Für Hinweise auf die Unterscheidung zwischen Kriminal- und Zivilgerechtigkeit und zwischen crimina/delicta publica und privata im 18. Jahrhundert siehe Wolfgang Naucke, Die Reichweite des Vergeltungsstrafrechts bei Kant, a. a. O. 208. Allerdings scheint es mir weniger eindeutig zu sein, was sich den Hinweisen Nauckes für die Kant-Interpretation entnehmen lässt, als Naucke anzunehmen scheint.

73 *MSR* 8, 453 = VI, 331 31 f..

74 Eine andere Interpretation bietet Wolfgang Enderlein, Die Begründung der Strafe bei Kant, in: *Kant-Studien* 76 (1985), 303–327. Nach Enderlein ergibt das »Recht der Gemeinschaft zur Übelzufügung [...] erst dann einen Sinn, wenn die Auswirkungen der Straftat auf die Stellung des Verbrechers als Mitgesetzgeber berück-

Es ist wichtig zu beachten, dass die angeführte Begründung sich ganz im Rahmen von (staatlich geschützten) Rechten bewegt. Sie unterscheidet sich deshalb beispielsweise von der ähnlich gelagerten und einflussreichen Interpretation, die Jeffrie Murphy von Kants Rechtfertigung der Strafe gegeben hat.[75] Nach Murphy besteht die Ungerechtigkeit, die es auszugleichen gilt, in einem unfairen Ungleichgewicht von Lasten und Nutzen. Die Anerkennung und Gewährleistung der staatlichen Ordnung erfordert von den Einzelnen Einschränkungen der eigenen Handlungsfreiheit und somit Opfer. Der Verbrecher ist ein Trittbrettfahrer. Einerseits ist er Nutznießer der staatlichen Ordnung, andererseits ist er nicht bereit, den (vollen) Preis für diesen Nutzen zu zahlen und verschafft sich damit gegenüber denen, die durch ihre Einschränkung die Ordnung gewährleisten, einen unfairen Vorteil, der nicht hingenommen werden kann. Die Strafe gleicht das geschaffene Ungleichgewicht aus.

»If the law is to remain just, it is important to guarantee that those who disobey it will not gain an unfair advantage over those who do obey voluntarily. Criminal

---

sichtigt werden.« (p. 312). Bliebe der Täter »trotz seiner verbrecherischen Maximensetzung weiter Mitgesetzgeber, gefährdete er die Ausrichtung des vereinigten Willens an Recht und rechtlich-praktischer Vernunft.« (ebd.) »Sein Ausschluß aus dem vereinigten Willen ist die Folge. Nur dieser Ausschluß von der Gesetzgebung macht es möglich, ihn betreffend Gesetze zu erlassen, zu denen er keine Zustimmung gegeben hat, d. h. aber ihn gesetzlich zu zwingen, ohne ihn in seinen Zwecksetzungen irgendwie berücksichtigen zu müssen [...].« (ebd.) Dieser Vorschlag kann meines Erachtens nicht überzeugen, da er den »vereinigten Willen« offenbar von vornherein empirisch-konkret versteht, was aber mehr an die »volonté générale« Rousseaus als an Kant erinnert. Auch scheint es mir unzutreffend zu sein, dass der Verbrecher, wie Enderlein behauptet, nach Kant zur Sache wird. Enderleins Vorschlag führt zu einer Reihe von Folgeproblemen und verträgt sich im Ganzen gesehen schlecht mit den Kernaussagen von Kants Behandlung des Strafrechts. Enderlein scheint dies aber eher Kant als seinem Interpretationsvorschlag anlasten zu wollen.

75 Siehe Jeffrie G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right*, London/New York : Macmillan/St. Martin's Press 1970, 140–144; ders., Kant's Theory of Criminal Punishment, in: Lewis White Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress* 1970, Dordrecht: D. Reidel 1972, 434–441. Das Hauptgewicht dieses Aufsatzes liegt auf der umsichtigen Diskussion von fünf Einwänden gegen Kants Straftheorie, die den Aufsatz über die Kantinterpretation hinaus zu einem lesenswerten Beitrag macht. – Eine Kritik an Murphys Interpretation von Kants Rechtfertigung des Strafrechts findet sich auch bei Samuel Fleischacker, Kants Theory of Punishment, in: *Kant-Studien* 79 (1988), 434–449, 441 f. – Murphy hat seine Interpretation später revidiert, siehe Jeffrie G. Murphy, Does Kant have a Theory of Punishment?, in: *Columbia Law Review* 87 (1987), 509–532.

punishment attempts to guarantee this, and, in its retribution, it attempts to restore the proper balance between benefit and obedience.«[76]

Ein wichtiger Grund, weshalb dies meines Erachtens nicht beanspruchen kann, Kants Begründung des Strafrechts angemessen zu erfassen, besteht darin, dass Murphy von vornherein auf den motivationalen Einsatz abstellt, den jeder leisten muss, um die Rechtsordnung anzuerkennen; auf die Anstrengung, die es kostet, die eigene Freiheit einzuschränken und die Freiheit der anderen zu wahren. Dies ist aber ein Gesichtspunkts, welcher der »Rechtslehre« fremd ist. Außerdem wird die Anstrengung, die zu erbringen ist, je nach Situation und Naturell der einzelnen höchst unterschiedlich ausfallen.[77] Entscheidend für das Recht und für die rechtliche Strafe ist, was jemand (zurechnungsfähig) *tut*. Ob er das, worauf jemand einen öffentlich geschützten Anspruch hat, in dem Wissen, dass ein solcher Anspruch besteht, verletzt oder nicht. Wenn jemand die Rechte anderer verletzt, dann schränkt er nicht nur deren Rechte ein und macht die Rechtsordnung unsicher, sondern maßt sich, indem er das tut, ein Mehr an Befugnissen oder Rechten, eine Verfügungsgewalt über die Rechte anderer und unter Umständen auch über die Rechtsordnung selbst an. Es ist die Anmaßung des Vorteils einer solchen rechtlichen Verfügungsgewalt, auf welche, so verstehe ich Kant, die Strafe antwortet oder zu antworten hat. Da diese Anmaßung unterschiedliche Grade zulässt, gilt es den Täter seiner Tat entsprechend zu bestrafen.

Retribution als Begründung der Strafe führt deshalb zur Retribution als Inhalt der Strafe. In bestimmter Hinsicht ist letzteres durch die Begründung impliziert, auch wenn sich nicht umgekehrt ohne weiteres von »Retribution als Inhalt der Strafe« auf Retribution als Begründung schließen lässt. Allerdings ist die Rede von »Retribution als Inhalt der Strafe« noch nicht ausreichend bestimmt. Denn sie kann einerseits *formal* verstanden werden, andererseits *material*. In beiden Fällen geht es, unter Voraussetzung einer grundsätzlichen Rechtfertigung von Strafe überhaupt, um die qualitative und quantitative Bestimmung (des Inhalts) der *konkreten* Strafe. Eine formal verstandene Retribution meint in diesem Zusam-

76 Murphy, *Kant*, a. a. O. 142.

77 Murphy führt dies in dem zuvor erwähnten Aufsatz als Einwand gegen Kants Straftheorie an. Zugleich vermutet er eine Inkonsistenz zwischen der *Rechtslehre* und der *Religionsschrift*, in der Kant klar zu erkennen gibt, dass er sich der Abhängigkeit pflichtmäßigen Handelns von Situation und Naturell der Handelnden wohl bewusst ist. Murphy, Kant's Theory, a. a. O. 438–440; siehe *Rel.* 8, 686 f. = VI, 381–33.

menhang, dass die Strafe der Tat (der Rechtsverletzung und der darin gelegenen Rechtsanmaßung) *entsprechen* (angemessen und insofern »proportional« sein) muss. Die Strafe darf in diesem Sinne weder zu schwer noch zu leicht sein. Eine material verstandene Retribution meint dagegen, dass die Strafe (nach Möglichkeit) der Tat *gleichen* sollte, also gewissermaßen buchstäblich am Täter das wiederholen sollte, was er getan hat. Es ist die formal verstandene Retribution, die aus der retributiven Begründung der Strafe folgt. Kant scheint aber mit dem Ruf nach dem *ius talionis* ein Anhänger der material verstandenen Retribution zu sein.

»Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und Richtmaße macht? Kein anderes, als das Prinzip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Waage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Übel du einem anderen im Volk zufügst, das tust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpftst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tötest du ihn, so tötest du dich selbst. Nur das *Wiedervergeltungsrecht* (ius talionis), aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturteil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle andere sind hin und her schwankend, und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen, keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten.«[78]

Der Eindruck, dass Kant ein Anhänger der material verstandenen Retribution ist, trügt aber. Allerdings gilt es sich klar zu machen, dass es zwischen der formal und der material verstandenen Retribution Überschneidungen geben kann. Denn als Vertreter einer (im erläuterten Sinn) formal verstandenen Retribution kann man durchaus der Meinung sein, dass in einer Reihe von Fällen die der Tat »angemessene« Strafe in einer (annähernden) Gleichheit von Tat und Strafe besteht oder dass eine solche Gleichheit anzustreben geeignet sein kann, sachfremde Einflüsse aus der Bestimmung der angemessenen Strafen auszuschließen. Doch ist sich Kant bewusst, dass eine »wörtliche« Wiederholung der Tat in vielen Fällen gar nicht möglich ist,[79] dass sich bestimmte Formen von Strafe ob der Menschenwürde sowohl des zu Strafenden als auch der Strafenden verbieten[80] und dass eine solche »wörtliche« Wiederholung in anderen Fällen wiederum gar nicht zu einer der Tat angemessenen Strafe führt.[81] Die Angemessenheit der Strafe bemisst sich nach dem rechtlichen Charakter

78 *MSR* 8, 453 f. = VI, 332$_{11-24}$; Hervorhebung dort.
79 *MSR* 8, 487 f. = VI, 363$_{5-9}$.
80 Ebd.; vgl. auch *MSR* 8, 453 = VI, 331$_{25-29}$; 8, 455 = VI, 333$_{16\,f.}$.
81 Siehe *MSR* 8, 454 = VI, 332$_{24}$–333$_{3}$.

(dem Unrecht) der Tat, also nach der vorsätzlichen Rechtsverletzung und Rechtsanmaßung, nicht einfach nach dem davon unabhängigen »Schaden« als Folge der Handlung. Insofern sind Mord und fahrlässige Tötung rechtlich anders zu bewerten, obwohl für den Getöteten (und seine Angehörigen) der »Schaden« der gleiche sein mag.[82] Allerdings darf dies nicht übersehen lassen, dass die Zufügung von physischem Schaden und von Schmerzen nicht nur Teil der Rechtsverletzung und Rechtsanmaßung sein kann, sondern eine Handlung unter Umständen gerade deshalb die Rechte eines Betroffenen verletzt, weil sie ihm gegen seinen Willen Schmerzen zufügt oder schädigt. Allein unter dem Gesichtspunkt der Proportionalität der Strafe scheint es deshalb nicht von vornherein ausgeschlossen zu sein, dass jemand, der einen anderen gequält, verstümmelt oder in anderer Weise dauerhaft körperlich beeinträchtigt hat, nun selbst zur Strafe gequält, verstümmelt oder anderweitig körperlich beeinträchtigt wird.[83]

---

82 So verstehe ich Kant auch, wenn er in der Diskussion der Frage, ob nicht der Unterschied der Stände eine Wiedervergeltung unmöglich macht, sagt: »aber, wenn es [das Prinzip der Wiedervergeltung, K.S.] gleich nicht nach dem Buchstaben möglich sein kann, so kann es doch der Wirkung nach, respektive auf die Empfindungsart der Vornehmeren, immer geltend bleiben.« (*MSR* 8, 454 = VI, 332$_{26-28}$) »Wirkung« muss hier keineswegs eine von Rechtsverletzung und Rechtsanmaßung unabhängige Schadensfolge meinen, wie Bruce Aune meint, der Kant deshalb die Auffassung unterstellt, dass »the effect of the punishment should be proportional to the harmful effect of the offence«, statt dass »the punishment should be proportional to the seriousness of the offense« und dann den Unterschied zwischen fahrlässiger Tötung und Mord gerade als Einwand gegen Kant anführt. Bruce Aune, *Kant's Theory of Morals*, Princeton: Princeton University Press 1979, 161 f. (die Zitate p. 161, der Einwand p. 162). – Da Kant das »Bewusstsein« der Übertretung zum Kennzeichen des »Verbrechens« im Unterschied zur »Verschuldung« gemacht hat, scheinen ihm zufolge fahrlässige Handlungen nicht ohne weiteres in den Bereich des Strafrechts zu gehören. Doch sei dieser Frage hier nicht weiter nachgegangen.

83 Ich glaube deshalb nicht, dass es möglich ist, wie Ebbinghaus es versucht hat, die Leibesstrafen *von vornherein* aus Gründen der Rechtlichkeit des Strafrechts aus dem Strafrecht zu verbannen. Ebbinghaus schreibt: »Daraus folgt, daß das physische Übel, mit dem die Staatsgewalt die Verbrechen bedroht, nicht in körperlichen Schmerzen bestehen kann. Für diese teilt der Mensch die Empfänglichkeit mit dem Tiere: sie haben den Grund ihrer Möglichkeit in seiner Animalität. Das bedeutet, daß es zwischen ihnen und der äußeren Freiheit des Menschen, die in seiner Fähigkeit des Handelns unter Bedingungen der Vernunft besteht, überhaupt kein mögliches gesetzliches Verhältnis gibt. Also gibt es auch kein solches Verhältnis zwischen Handlungen, die in der Verursachung von körperlichen Schmerzen bestehen und andrerseits Handlungen, die wie die Verbrechen durch ihren Widerspruch gegen die Vereinigung der Menschen unter den Bedingungen möglicher gesetzlicher Übereinstimmung ihrer Freiheit, d. h.

Macht es nicht in bestimmter Hinsicht Sinn zu sagen, dass der Täter dies verdient? Unter dieser Perspektive lässt es sich auch zumindest nachvollziehen, warum Kant betont, dass die einzig angemessene Strafe für Mord die Todesstrafe ist. Während Kant, was Leibesstrafen anbelangt, zumindest zurückhaltend zu sein scheint – er fordert aber, dass Päderastie und Vergewaltigung mit der Kastration des Täters zu bestrafen sind[84] – ist er dies hinsichtlich der Todesstrafe nicht. Meines Erachtens trägt Kant hier zu wenig dem von ihm an sich sehr wohl anerkannten Umstand Rechnung, dass die Strafe immer Tat ist, die von Menschen an Menschen auszuführen ist. Auch wenn sich abstrakt sagen lässt, dass es Taten gibt, die den Tod verdienen, heißt dies noch nicht, dass Menschen in einer mit ihrer Würde vereinbaren Weise die Ausführung einer solchen Strafe organisieren oder besorgen könnten. Auch wenn bestimmte Taten für sich genommen bestimmte Strafen verdienen würden, kann es sich also dennoch für uns verbieten, in bestimmten Weisen zu strafen. Der Gesichtspunkt der Retribution bleibt durch den Gesichtspunkt der Menschenwürde eingeschränkt,[85] weil das Recht, wie gezeigt, als ganzes von der Menschenwürde abhängig ist. Daraus aber, dass sich bestimmte Formen der Retribution (z. B. Leibesstrafen, Todesstrafe) verbieten, folgt nicht schon, dass eine formal verstandene Retribution sich als solche verbietet. Was die Todesstrafe betrifft, so lassen sich als weitere Gegengründe anführen, dass sich hier die menschliche Begrenztheit, was die Überführung eines Täters oder die Zurechnung der Tat anbelangt, besonders verhängnisvoll auswirken kann, ohne dass die Möglichkeit besteht, im Falle von Fehlurteilen die Strafe zurückzunehmen und den bereits angerichteten Schaden soweit wie möglich wieder gutzumachen.[86]

---

unter Bedingungen ihres Rechtes definiert sind. M.a.W. Körperschmerzen können nicht nach Gesetzen der Freiheit und folglich nicht nach Gesetzen des Rechtes mit den durch sie zu bestrafenden Verbrechen verbunden werden. Also können sie auch nicht Gegenstand von Strafgesetzen in einer Vereinigung von Menschen unter Bedingungen ihres Rechtes sein.« Julius Ebbinghaus, *Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit* = Kantstudien Ergänzungshefte 94, Bonn: Bouvier 1968, 27. Diese Argumentation unterschätzt meines Erachtens die Abhängigkeit der äußeren Freiheit des Menschen von seiner Animalität.

84 Siehe *MSR* 8, 487 f. = VI, 363₅₋₁₁.

85 Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, sei eigens betont, dass Kant dies selbstverständlich sieht. Kontrovers ist nur, was daraus für die Bewertung bestimmter Strafen folgt.

86 Vgl. auch die Bemerkungen von Hariolf Oberer, Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre, a. a. O. 422 n. 65.

Ich habe zu zeigen versucht, dass Kant Strafe retributiv begründet und dass eine solche Begründung wiederum impliziert, dass Inhalt und Maß der Strafe der Straftat angemessen sein müssen. Einige Autoren halten dies aber für eine Fehlinterpretation. Das rechtfertigende Ziel des Strafrechts sei auch für Kant die Verhinderung von Verbrechen. Die Retribution käme für Kant erst dann ins Spiel, wenn es darum geht, die Strafe für den zu bestimmen, der dennoch straffällig geworden ist.[87] Kant sei, so Don E. Scheid, auf dessen Interpretation im Folgenden näher eingegangen werden soll, kein »thoroughgoing«, sondern lediglich ein »partial retributivist«.

»For the thoroughgoing retributivist, the main issue is seeing to it that people get what they deserve, or that equality of advantages is maintained, or that the requirements of some other principle of justice are fulfilled. Crime control, if it is noticed at all, is merely a happy by-product. For the partial retributivist, on the other hand, crime control is the main, immediate purpose of a system of punishment – although creating and maintaining an institution of punishment may also be seen as part of a larger project of promoting happiness, insuring personal liberty, or whatever.«[88]

Nun ist es auch nach meinem Dafürhalten unzweifelhaft, dass sich Kant vom Strafgesetz eine abschreckende Wirkung und einen Schutz der Rechte der Bürger eines Staates erhofft. Doch gilt es zwischen der Funktion, die das Strafgesetz haben kann, und der Begründung des Strafrechts zu unterscheiden. Auch dann, wenn Scheid mit der These des »partial retributivism« Recht hätte, müsste sich das Strafgesetz in der Strafandrohung *von vornherein* nach einem retributiv zu bestimmenden Strafmaß richten.[89] Dies zeigt aber, dass (zumindest unter Voraussetzung der Prämissen der diskutierten Theorie) der Gesichtspunkt der Abschreckung nicht einfach ein eigenständiges, rechtfertigendes Ziel sein kann, da zum einen nicht

87 Eine gegenüber dieser These komplexere Version einer »gemischten Theorie« versucht Thomas Hill zu bieten. Siehe Thomas E. Hill Jr., Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), 291–314. So vermutet Hill, dass für Kant auch die Ausdrucksfunktion des Strafrechts (das Strafrecht als Ausdruck der Missbilligung) wichtig gewesen ist. Eine Stärke von Hills differenziertem Beitrag ist meines Erachtens, dass er im Unterschied zu der hier betrachteten Position klar zwischen Funktion und Begründung des Strafrechts unterscheidet; siehe p. 311 f.

88 Don E. Scheid, Kant's Retributivism, a. a. O. 264.

89 Vgl. dazu auch Igor Primoratz, On »Partial Retributivism«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 71 (1985), 373–377, der (p. 376 f.) geltend macht, dass deshalb durch einen »partial retributivism« gegenüber einem »thoroughgoing retributivism« nichts gewonnen wäre.

einfach gefragt werden kann, welche Strafandrohungen die beste präventive Wirkung zeitigen werden, und da zum anderen die Absicht, jemandem oder die Mitglieder einer Gruppe durch Strafandrohung von einer Rechtsverletzung abzuhalten, nicht selbstverständlich schon eine ausreichende Rechtfertigung dafür bietet, die angedrohte Strafe an demjenigen zu vollziehen, der sich von der Rechtsverletzung nicht hat abhalten lassen, so dass wir wiederum auf das Problem der Rechtfertigung der Strafe (und nicht bloß der Bestimmung der Strafe) verwiesen sind. Es fragt sich daher, ob »partial retributivism« nicht von vornherein eine inkonsistente Konzeption darstellt, die man Kant nicht ohne zwingende Gründe zuschreiben sollte. Als Kantinterpretation kann sie aber meines Erachtens deshalb nicht überzeugen, da sie auf einer Begründung beruht, die mit Kants »Rechtslehre« und Staatsrecht nicht vereinbar ist.

Wesentlicher Teil der These Scheids ist, dass der Zwang nach Kant zum Recht gehört und kennzeichnend für ein Rechtssystem ist und dass das Strafrecht wesentlicher Teil der Kantischen Staatsbegründung sei.

»[...] according to Kant's notion, the state (what he calls a ›juridical state of affairs‹) includes coercive enforcement of laws. Coercive enforcement means punishment for Kant; and he regards punishment as an ›external incentive‹ for people to refrain from breaking laws – hence deterrence and crime control.«[90]

»All in all, it is quite clear that, to justify the state, Kant puts forward an argument to the effect that only the state as legal system, as opposed to the state of nature, can secure individual freedom for everyone alike. The point to notice is this. Because a system of punishment is an integral part of a legal system for Kant, his justification for the state implies a justification of punishment also, at least insofar as punishment promotes this legitimizing end of the state. The clear implication is that the institution of punishment is justified as part of the legal system because it tends to secure each person's freedom (against infringement by others) through its deterrent effect.«[91]

Hier scheinen mir eine Reihe von Missverständnissen zusammenzukommen. Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, dass die mit dem Recht verbundene Befugnis zu zwingen von einer Befugnis zu strafen zu unterscheiden ist. Denn der Zwang geht auf die Durchsetzung von Rechten, was für die Strafe nach erfolgter Rechtsverletzung nicht ohne weiteres gilt. Es ist etwas anderes, ob ein Eindringling aus dem Grundstück eines anderen gewaltsam herausgebracht oder ob einem Dieb das Diebesgut genommen wird, um es dem rechtmäßigen Besitzer zurückzugeben, oder

90 Ebd. 265 f.
91 Ebd. 271.

ob der Eindringling oder Dieb für seine Tat (darüber hinaus) mit einem Übel belegt wird. Deshalb ist die Befugnis zur Strafe nicht schon fraglos, also gleichsam begrifflich in der Zwangsgewalt des Staates enthalten, so dass sie keiner weiteren Begründung bedürfte. Es ist deshalb zu fragen, in welchem Sinne und aus welchen Gründen für Kant »a system of punishment (...) an *integral* part of a legal system« ist. Es ist es nicht in dem von Scheid unterstellten Sinn und aus den von ihm angenommenen Gründen. Auf zweierlei möchte ich in diesem Zusammenhang eigens hinweisen. Zum einen sind die von Scheid geltend gemachte Beförderung des Staatszwecks bzw. (Tendenz zur) Sicherung der Freiheit der Personen durch die Strafe bzw. die Androhung von Strafe empirische Behauptungen. Kant ist aber darauf bedacht, die normativen Grundsätze der »Rechtslehre« nicht von der Empirie abhängig zu machen.[92] Zum anderen stellt für Kant die Tatsache, dass etwas ein Mittel für ein normativ gerechtfertigtes oder gefordertes Ziel ist, als solche noch keine ausreichende Rechtfertigung für das Mittel dar.[93]

Doch scheint Scheid noch ein Trumpf zu bleiben. Dies ist Kants Behandlung des sogenannten »Brett des Karneades«, der Frage also, ob es ein Notrecht eines ertrinkenden Schiffbrüchigen gibt, einen anderen Unschuldigen, der sich auf einen Balken oder ein Brett zu retten vermochte, von diesem zu stoßen, um das eigene Leben zu retten. Kant schreibt dazu in der »Einleitung in die Rechtslehre«:

»Es kann [...] kein *Strafgesetz* geben, welches demjenigen den Tod zuerkennete, der im Schiffbruche, mit einem andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstieße, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohete Strafe könnte doch nicht größer sein, als die des Verlusts des Lebens des ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Übel, was noch *ungewiß* ist (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch), kann die Furcht vor dem Übel, was *gewiß* ist (nämlich dem Ersaufen), nicht überwiegen. Also ist die Tat der gewalttätigen Selbsterhaltung nicht etwa als *unsträflich* (inculpabile), sondern nur

92 Man könnte einwenden wollen, dass Kant das Strafrecht in der »Allgemeinen Anmerkung von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins« behandelt und in der Vorrede zur *Rechtslehre* angekündigt hat, er werde es so halten »das Recht, was zum a priori entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf besondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Teil weitläuftige Anmerkungen zu bringen.« (*MSR* 8, 309 = VI, 205$_{25}$–206$_{1}$) Für eine überzeugende Zurückweisung eines solchen Einwandes siehe aber O. Höffe, Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe, a. a. O. 359 f.

93 Diesen Punkt betont auch Hill, Kant's Theory of Punishment, a. a. O. 312.

als *unstrafbar* (inpunible) zu beurteilen und diese *subjektive* Straflosigkeit wird, durch eine wunderliche Verwechselung, von den Rechtslehrern für eine *objektive* (Gesetzmäßigkeit) gehalten.«[94]

Scheid geht auf diese Ausführungen Kants lediglich in einer Fußnote ein und sagt dazu: »Kant makes it clear that the intended effect of the death penalty is to deter homicide.«[95] Doch zieht B. Sharon Byrd, welche die gleiche These wie Scheid vertritt, die zitierte Stelle ausführlicher als Beleg heran:

»Since the threat of punishment, or the motivation attached to the duty not to kill another human being necessarily can never outweigh the fear of immediate death, or the motivation through sensual drives that oppose the motivation given to follow the law, the court may not pass and execute judgment. Essentially because the threat is a priori ineffective, the execution of the punishment threatened is impermissible. [...] Again, these examples show that Kant does not anchor society's right to punish in retribution but rather in deterrence or crime prevention. If retribution were the reason for having criminal law sanctions, the question of whether the punishment threatened could be effective in certain cases would be irrelevant.«[96]

Dieses auf den ersten Blick starke Argument beruht meines Erachtens auf einer Ebenenverwechselung. Die Begründung von (rechtlicher) Strafe bewegt sich auf einer streng moralisch-normativen Ebene. Davon ist aber die Ebene der positiven Gesetzgebung zu unterscheiden. Zwar ist die Frage, ob eine Strafgesetzgebung sein darf oder muss, von der normativen Ebene abhängig. Dies bedeutet aber nicht schon, dass das positive Gesetz die Anerkennung der moralisch-normativen Gesichtspunkte zur alleinigen Voraussetzung für die Erfüllung des Gesetzes machen dürfte. Denn der öffentliche Gesetzgeber, der das Recht der Bürger zu schützen hat, hat wie die einzelnen Personen auch, einen erzwingbaren Anspruch nur auf die (gesetzeskonformen) Handlungen, nicht aber auf die Motive der Handelnden. Ein Gesetz, das *nur* unter Voraussetzung der Anerkennung des moralischen Status oder der Rechte anderer mit seiner Befolgung rechnen kann, ist in der Terminologie Kants ein »ethisches« Gesetz, das als solches (und zwar wiederum aus moralisch-normativen Gründen) als mögliches positives Gesetz ausscheidet. Das »Brett des Karneades« markiert den Grenzfall einer Situation, die, obwohl sie das *Recht* auf Leben betrifft, nur »ethisch« geregelt werden könnte und deshalb öffentlich rechtlich nicht positiv geregelt werden kann (darf). Daraus folgt aber nicht schon,

94 *MSR* 8, 343 = VI, 235$_{26}$–236$_{4}$; Hervorhebungen dort; siehe auch schon *Gemeinspruch* 11, 157 n. = VIII, 300$_{28-39}$.

95 Scheid, a. a. O. 267 n. 16.

96 B. Sharon Byrd, Kant's Theory of Punishment, a. a. O. 189–191 (189 f.; 191).

dass die Rechtfertigung der Strafe oder des Strafgesetzes in der Abschreckung besteht. Vielmehr verhält es sich umgekehrt nach Kant so, dass, weil die Strafe gerechtfertigt ist, sie (in dem Maße, wie sie gerechtfertigt ist) als eine die Klugheit ansprechende Sanktion für positiv-rechtliche Verbotsnormen verwendet werden kann.

Otfried Höffe hat verschiedentlich betont, dass die eigentliche Rechtfertigung des Strafrechts bei Kant nicht »vergeltungstheoretisch« erfolge.[97]

»Weil der in der ›Allgemeinen Anmerkung‹ skizzierte Vergeltungsgedanke aus einer Strafrechtslegitimation nur einen Teil behandelt und weil Kant bei den anderen Teilen von Vergeltung nicht spricht, vertritt er zwar eine pointierte, aber keine exklusive Vergeltungstheorie. Gewiß, der Vergeltungsgedanke bleibt gewichtig genug. Er definiert das Strafrecht; er legitimiert, warum man ausschließlich Schuldige bestrafen darf; schließlich gibt er das Kriterium für das Strafmaß ab. Aber die vierte Frage, die nach der Berechtigung, das Rechtsinstitut der Kriminalstrafe überhaupt einzurichten – sie wird nicht mehr mit dem Vergeltungsgedanken, sondern mit dem kategorischen Rechtsimperativ im Singular und mit der Idee einer Staatsverfassung unter Menschen beantwortet [...].«[98]

Nun bestreite auch ich nicht, dass Kants Strafrecht nur im Kontext des öffentlichen Rechts begründet ist, das wiederum vom Allgemeinen Prinzip des Rechts abhängig ist, welches letztlich in dem Gesetz reiner praktischer Vernunft wurzelt. Dies ändert aber meines Erachtens nichts daran, dass man sagen muss, dass Kant das Strafrecht (im ausgeführten Sinn) »retributiv« begründet (auch wenn man über die Details der Begründung streiten mag). Denn die mit dem Recht verbundene Zwangsbefugnis schließt, was auch Höffe klar sieht, nicht ohne weiteres eine Strafbefugnis ein.[99] Dann aber muss man sagen, dass die spezifische Rechtfertigung des *Straf*rechts (innerhalb des Rechts) nicht schon durch die Rechtfertigung der allgemeinen Zwangsbefugnis geleistet ist, und es ist zu fragen, was (nach Kant) die Strafbefugnis zu begründen vermag. Nun könnte man sagen wollen, es sei die Pflicht des Staates, die Rechte der Bürger zu schützen. Dies erübrigt aber noch nicht die Frage, *wie* der Staat die Rechte der Bürger schützen darf und muss und ob er dies (auch) im Wege einer Strafgesetzgebung darf, so dass die versuchte Begründung als solche noch nicht ausreichend sein kann. Sobald man aber (meines Erachtens mit Kant) sagt, dass der Staat strafen darf, weil es »gerecht« ist, den Verbrecher zu bestrafen, (und Gründe dafür anführt, warum es sich so verhält) rechtfertigt man das Strafrecht »retributiv«.

---

97 Vgl. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien*, a. a. O. 220.
98 Ebd. 227.
99 Siehe z. B. Höffe, Kants Begründung des Rechtszwangs, a. a. O. 357.

7. »den Menschen überhaupt sich zum Zwecke machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht« – Die Grundzüge der Tugendlehre

Nach dem Überblick über Grundbestimmungen der »Rechtslehre« gilt es nun an das vom Kategorischen Imperativ abhängige »Gesamtbild« der Moralphilosophie wieder anzuknüpfen und die »Tugendlehre« näher in den Blick zu nehmen. Ich habe in Kapitel 4 zu zeigen versucht, dass der Kategorische Imperativ als das Moralprinzip im Verständnis Kants ein »ethischer« Imperativ ist. »Ethik« hat dabei eine engere Bedeutung als im uns heute geläufigen Verständnis, in dem wir mit »Ethik« zumeist »Moraltheorie« oder »Moralphilosophie« bezeichnen.[1] Auch Kant ist diese weitere Bedeutung vertraut.[2] Zu Beginn der *Tugendlehre* macht er aber darauf aufmerksam, dass sich inzwischen eine engere Bedeutung eingebürgert habe, nach der »Ethik« nur für einen Teil der Moralphilosophie stehe, nämlich die »Tugendlehre«, und dass er sich diesem Sprachgebrauch anschließt.[3] In der »Einleitung in die Metaphysik der Sitten« hat Kant ausgeführt: Eine Gesetzgebung, »welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zuläßt, ist *juridisch*.«[4] Der Kategorische Imperativ ist schon deshalb ein »ethischer« Imperativ, weil er nicht nur bestimmte äußere Handlungen vorschreibt, sondern auch fordert, das moralisch Richtige deshalb zu tun, weil es das moralisch Richtige ist. Der Kategorische Imperativ verpflichtet also nicht nur zu äußeren Handlungen, sondern auch zu Einstellungen und »Gesinnungen«, genauer gesagt, wie wir gleich näher sehen werden, zu dem Bemühen um Einstellungen und »Gesinnungen«. Er geht immer auch auf die sittliche Qualität der handelnden Personen.

---

1 Für neuere Versuche, »Ethik« in einem engeren Sinne zu verstehen, siehe z. B. Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991; Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

2 Siehe *MST* 8, 508 = VI, 379$_{3-5}$: »*Ethik* bedeutete in den alten Zeiten die *Sittenlehre* (philosophia moralis) überhaupt, welche man auch die *Lehre von den Pflichten* benannte.« Siehe auch *GMS* 7, 11 = IV, 387$_{2-16}$, wo Kant Ethik mit Sittenlehre gleichsetzt.

3 *MST* 8, 508 = VI, 379$_{5-12}$.

4 *MSR* 8, 324 = VI, 219$_{2-6}$; Hervorhebungen dort.

Wie die Tatsache, dass (Kant zufolge) das Recht bzw. das Allgemeine Prinzip des Rechts durch einen »ethischen« Imperativ begründet wird, deutlich macht, kann es sich bei Recht und »Ethik« als den beiden Teilen der Moralphilosophie nicht einfach um einander koordinierte Teile handeln. Vielmehr begründet, wie ich zu zeigen versucht habe, der Kategorische Imperativ zwei grundlegende Perspektiven oder Standpunkte, nämlich die Perspektive der durch das Moralprinzip verpflichteten und die Perspektive der durch das Moralprinzip (wechselseitig) berechtigten Personen. Die Ansprüche der Personen begründen wiederum auf Seiten der Adressaten Pflichten, deren Erfüllung denen, welche diese Ansprüche besitzen, persönlich geschuldet ist. Um Verwirrung oder Missverständnisse zu vermeiden, ist es wichtig sich klarzumachen, dass angesichts dieser Begründungsstruktur das Verhältnis von Rechtspflichten und Kategorischem Imperativ unter zwei Gesichtspunkten in unterschiedlicher Blickrichtung bestimmt werden kann. Zum einen ist die Sphäre des Rechts, der Gesichtspunkt der wechselseitigen normativen Befugnis und Limitation in der äußeren Handlungsfreiheit, eine Quelle der Erkenntnis und somit ein *Erkenntnisgrund* von Rechten und der diesen korrespondierenden Pflichten. Zum anderen ist der Kategorische Imperativ als Moralprinzip *Verpflichtungsgrund* bzw. normative Grundlage auch des Rechts. Aus der Perspektive der Erkenntnis lassen sich deshalb bestimmte Pflichten als für die Sphäre des Rechts charakteristisch thematisieren und von genuin »ethischen« Pflichten unterscheiden, die von vornherein keinen Platz und somit auch keinen Erkenntnisort im Recht haben. In dieser Perspektive unterscheidet Kant zwischen »direkt-ethischen« und »indirekt-ethischen« Pflichten.[5] Die indirekt-ethischen Pflichten meinen Pflichten, die für das Recht kennzeichnend sind, aber auch Platz in der über das Recht hinausgehenden »Ethik« haben. Aus der Perspektive der Begründung von Pflichten lässt sich dagegen sagen, dass die Pflichten, die Inhalt des Rechts sind, nicht »erst« durch das Recht zustande kommen, sondern »immer schon« Teil der durch den Kategorischen Imperativ auferlegten Verbindlichkeiten sind, die aus dem unbedingten Zweck erwachsen, den jede handlungsfähige Person aufgrund des Vermögens reiner praktischer Vernunft für sich selbst und für jeden anderen darstellt bzw. darstellen muss. (Dies gilt auch für die dynamischen Erweiterungen des Rechtes durch den Erwerb von Ansprüchen.) In dieser Hinsicht sind die Rechtspflichten deshalb niemals nur durch den persönlichen Anspruch der Personen begründet, sondern

5 *MSR* 8, 326 = VI, 221₁₋₃.

auch direkt durch den Kategorischen Imperativ. Die Ansprüche der Personen zeichnen *innerhalb* der durch den Kategorischen Imperativ begründeten Pflichten einen Teil aus. Die (durch das Moralprinzip) berechtigten Personen haben einen persönlichen, erzwingbaren Anspruch auf bestimmte äußere Handlungen, nicht aber auf das moralische Motiv der durch den Anspruch persönlich verpflichteten Personen. Da die Pflichten aber auch unmittelbar durch den Kategorischen Imperativ begründet sind, besteht für die Betreffenden zugleich die (allerdings keinem anderen persönlich geschuldete) Pflicht, diese Pflichten »aus Pflicht« zu erfüllen (zu versuchen). Die »Ethik« adoptiert diese Pflichten nicht erst, sie gehören ihr immer schon zu. Mit Kant gesprochen: Die ethische Gesetzgebung macht diese Handlungen zur Pflicht *und* macht »diese Pflicht *zugleich* zur Triebfeder«.[6]

7.1 Die für die »Ethik« spezifischen Pflichten; »Ethik« als Tugendlehre

Da der Kategorische Imperativ ein »ethischer« Imperativ ist, die »Ethik« die Perspektive der durch das Moralprinzip verpflichteten Personen artikuliert und sie auch keine Pflichten adoptiert oder entlehnt, umfasst die »Ethik« im Unterschied zum Recht *alle* Pflichten. Gleichwohl lässt sich fragen, welche Pflichten für die »Ethik« spezifisch, welche also nicht »auch« Rechtspflichten sind. Kants Antwort ist, dass die »Ethik« zum einen bestimmte Handlungen, genauer gesagt, bestimmte Unterlassungen verpflichtend macht. Neben den für das Recht charakteristischen vollkommenen Pflichten gegen andere kennt die Ethik auch für sie spezifische vollkommene Pflichten einer handelnden Person gegen sich selbst. Kant rechnet dazu beispielsweise die Verbote sich zu töten, sich zu verstümmeln oder sich zu betrinken. Auf die Einhaltung dieser Pflichten (als Pflichten gegen sich selbst) hat aber niemand anderes ein Anrecht,[7] sondern jede hand-

---

6 Siehe *MSR* 8, 324 = VI, 219$_{2}$ f.; Hervorhebung dort nicht.

7 Kant ist sich freilich darüber im Klaren (vgl. *MST* 8, 554 = VI, 422$_{10-15}$), dass die entsprechenden Handlungen auch die Rechte anderer tangieren können, etwa wenn derjenige, der sich selbst tötet, Kinder unversorgt zurücklässt oder eine Methode der Selbsttötung wählt, die andere unzulässig gefährdet, oder wenn ein Betrunkener anderen Schaden zufügt. Wenn mit den fraglichen Handlungen solche Rechtsverletzungen verbunden oder zu erwarten sind, dann verbieten sich die Handlungen auch aufgrund der Rechte anderer. Kants These ist aber, dass die angeführten Handlungstypen nicht notwendig die Rechte anderer

lungsfähige Person schuldet sich die Einhaltung dieser Pflichten selbst. Des weiteren gebietet die »Ethik«, alle gebotenen oder verbotenen Handlungen deshalb auszuführen oder zu unterlassen, weil es sich um Pflichten handelt oder, anders gesagt, weil diese Handlungen sich selbst oder anderen geschuldet sind. Entsprechend bezeichnet Kant den Imperativ »handle pflichtmäßig, aus Pflicht« als »allgemeines ethisches Gebot«.[8]

In gewisser Weise lässt sich sagen, dass durch dieses Gebot die »Ethik« zur *Tugend*lehre wird. Solange noch die Klugheit ansprechende Motivationen vorhanden sind, kann ein Handlungsfähiger die Befolgung von Handlungspflichten in die Verfolgung des »natürlichen Zwecks« der eigenen Glückseligkeit integrieren. So wird er etwa die Rechte anderer nicht verletzen, weil er die formellen und informellen Sanktionen solcher Rechtsverletzungen fürchtet, und er wird sich vielleicht in bestimmten Notlagen nur deshalb nicht das Leben nehmen, weil er vor der Handlung selbst Angst hat oder weil er sich nicht sicher ist, ob sein Tod ein wirkliches Ende darstellt und was ihn gegebenenfalls nach dem Tode »erwartet«. Die Forderung, »aus Pflicht« zu handeln, läuft dagegen auf die Forderung hinaus, tatsächlich den »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit zu überschreiten und dem unbedingten Zweck der reinen praktischen Vernunft, der dem Handelnden selbst und jedem anderen Handlungsfähigen Würde verleiht, Rechnung zu tragen. Weil wir aber dem Gesetz reiner praktischer Vernunft nicht selbstverständlich folgen, sondern im Gegenteil mächtige Widerstände in uns wahrnehmen, diesem Gesetz Folge zu leisten, und wir feststellen müssen, dass wir im Konfliktfall eher unseren Neigungen als dem Vernunftgebot folgen wollen, fordert das Gebot, »pflichtmäßig, aus Pflicht« zu handeln, von uns ein beständiges Bemühen, diese Widerstände zu überwinden und dem Vernunftgebot gegen unsere Neigungen Vorrang zu geben. Es fordert eben *Tugend*.

»Die Antriebe der Natur enthalten also *Hindernisse* der Pflichtvollziehung im Gemüt des Menschen und (zum Teil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft, nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urteilen muß: nämlich das zu *können*, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er tun *soll*.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu tun, die *Tapferkeit* (fortitudo) und, in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung *in uns*, *Tugend* (virtus, fortitudo moralis). Also ist die

---

verletzen müssen und dass sie auch dann strikt verboten sind, wenn sie die Rechte anderer nicht verletzen.

8 Siehe *MST* 8, 521 = VI, 391 f..

allgemeine Pflichtenlehre in dem Teil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine *Tugendlehre*.«[9]

Nun lässt sich das Gebot, »pflichtmäßig, aus Pflicht« zu handeln zu versuchen, auf das Gebot zurückführen, den unbedingt notwendigen Zweck der reinen praktischen Vernunft und die daraus erwachsenden Sollensforderungen in die Zwecksetzungen seines Handelns aufzunehmen. Die Forderung, dem notwendigen Zweck der reinen praktischen Vernunft in der eigenen Person und in der Person eines jeden anderen Handlungsfähigen handelnd Rechnung zu tragen, wirkt sich nicht nur handlungslimitierend aus und führt nicht nur auf das Verbot oder (im Falle positiver Rechtspflichten) das Gebot genau umrissener Handlungen, sondern auch auf notwendige Zwecke, die jeder Handlungsfähige sich zu setzen und zu verfolgen bemühen muss. Diese notwendigen Zwecke sind daher Teil der durch den notwendigen Zweck der reinen praktischen Vernunft begründeten Pflichten, sie sind für die »Ethik« spezifisch und sie machen das aus, was Kant *Tugendpflichten* nennt. Sofern es nämlich darum geht, bestimmte Zwecke, Maximen, sich zu setzen und zu verfolgen und diese dem »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit vorzuordnen, bedarf es für ein endliches handlungsfähiges Wesen eines beständigen inneren Bemühens, dies zu tun. Die auf die notwendigen Zwecke gehenden Pflichten sind also nicht nur deshalb »Tugendpflichten«, weil sie genuiner Bestandteil der Tugendlehre sind, sondern auch weil ihre Erfüllung Tugend erfordert. Man könnte versucht sein anzunehmen, dass dieses Erfordernis in ein Dilemma führt. Wenn es der Tugend bedarf, um die Tugendpflichten zu erfüllen, bedarf es dann nicht wiederum Tugend, um die erforderliche Tugend zu erwerben usw. Dies übersieht aber, dass das Erfordernis der Tugend aus der Perspektive der Erfahrung eines endlichen handlungsfähigen Wesens formuliert ist. Dieses muss aber auch aufgrund der unbedingten Sollensansprüche, denen es sich gegenübersieht, davon ausgehen, dass ihm das Vermögen reiner praktischer Vernunft zukommt. Aufgrund dieses Vermögens muss sich ein Handlungsfähiger jederzeit in der Lage sehen, dem Gesetz reiner praktischer Vernunft Folge zu leisten, wie Kant nicht zufällig in dem voranstehenden Zitat im Zusammenhang der Einführung des Tugendbegriffs betont. Entsprechend müssen wir uns jederzeit in der Lage sehen, einen Anfang zu machen und das Bemühen zu beginnen, den notwendigen Zwecken gegenüber dem »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit zum Durchbruch zu verhelfen.

9 *MST* 8, 509 = VI, 380$_{7-18}$.

7.2 Notwendige Zwecke

Alle »ethischen« Pflichten sind dadurch begründet, dass der Mensch aufgrund des Vermögens reiner praktischer Vernunft für sich selbst und für jeden anderen als unbedingt notwendiger Zweck existiert. Um aber die Kantische »Ethik« zu verstehen, gilt es zu beachten, dass der Mensch nicht einfach reine praktische Vernunft ist, sondern es ihm als endliches, nicht selbstverständlich vernünftig handelndes Wesen normativ *aufgegeben* ist, seiner eigenen und der anderen Menschen unbedingten Zweckhaftigkeit im Handeln Rechnung zu tragen. In den Pflichten der »Ethik« setzt sich deshalb gewissermaßen der unbedingte notwendige Zweck reiner praktischer Vernunft in Forderungen für endliche handlungsfähige Wesen um. Der »existierende«, also nicht erst zu verwirklichende, notwendige Zweck, welcher der Mensch für sich und für jeden anderen Menschen aufgrund des Vermögens reiner praktischer Vernunft ist, begründet für den Menschen deshalb auch *notwendige Zwecke*, die er zu *verwirklichen* suchen muss. Diese Zwecke fasst Kant unter den Überschriften *eigene Vollkommenheit* und *fremde Glückseligkeit* zusammen. Die Zwecke können nicht, wie Kant betont,[10] umgekehrt werden, also in eigene Glückseligkeit und anderer Leute Vollkommenheit. Als Gründe gibt Kant an, dass es uns um unsere eigene Glückseligkeit ohnehin immer schon zu tun ist. Dieser Zweck könne uns deshalb nicht, zumindest nicht direkt, als Pflicht aufgegeben sein. Vollkommenheit besteht in eigener Zwecksetzung, so dass es unmöglich ist, anderer Leute Vollkommenheit erreichen zu wollen. Dies schließt aber, was Kant allerdings in diesem Zusammenhang nicht eigens erwähnt, nicht schon aus, dass man zu den Voraussetzungen beitragen kann, die für andere förderlich sind, die eigene Vollkommenheit zu suchen. Nun handelt es sich bei der Entgegensetzung »eigene Vollkommenheit – fremde Glückseligkeit« um eine Gegenüberstellung, die Kant gewählt haben dürfte, um pointiert Asymmetrien herauszuheben (während es direkt nicht Pflicht sein kann, sich die eigene Glückseligkeit zum Zweck zu machen, ist es sehr wohl Pflicht, sich die »Glückseligkeit« anderer zum Zweck zu machen; die notwendigen Zwecke anderer können nicht, zumindest nicht wirklich zum Gegenstand eigener Zwecksetzung werden), die aber, wie wir noch sehen werden, was das Etikett »fremde Glückseligkeit« anbelangt, die durch die unbedingte Zweckhaftigkeit der anderen Personen begründeten notwendigen Zwecke des eigenen Handelns nicht

10 Siehe, auch zum Folgenden, *MST* 8, 515 f. = VI, 385$_{33}$–386$_{14}$.

vollständig abdeckt. Denn die Aufgabe, zur »Glückseligkeit« anderer beizutragen, muss sich nach Kant mit der Achtung vor den anderen verbinden. Der in der Achtung gezollte Respekt in Verbindung mit einer Förderung ihrer Handlungsfähigkeit, falls möglich und erforderlich, dürfte aber gerade auch einen Beitrag dazu leisten, dass eine Person die ihr aufgegebenen notwendigen Zwecke verfolgen kann.

7.2.1 Zur Begründung der notwendigen Zwecke der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit

Das Vermögen reiner praktischer Vernunft ist kein gewissermaßen losgelöstes, für sich bestehendes Vermögen des Menschen, sondern es ist ein Vermögen, durch das der Mensch genuiner Zwecksetzungen fähig wird und eine im Vollsinn (und nicht nur im Unterschied zu den Tieren relativ) freie Willkür besitzt. Es ist diese durch das Vermögen reiner praktischer Vernunft eröffnete Fähigkeit zu genuiner Zwecksetzung, die Kant zufolge dem Menschen Würde verleiht und zugleich es dem Menschen zur Aufgabe und Pflicht macht, diese grundsätzliche Möglichkeit tatsächlich zu entwickeln. Zwar muss einerseits sich, wie schon angesprochen, der Mensch immer für fähig halten, dem Gebot reiner praktischer Vernunft zu entsprechen, andererseits erfährt sich aber der Mensch als nicht selbstverständlich (genuin) handlungsfähig. In dieser Perspektive und in diesem Sinne ist seine (genuine) Handlungsfähigkeit nicht eine von vornherein gegebene oder selbstverständlich verfügbare »Natur«, sondern die aus mannigfachen Einzelkompetenzen sich zusammensetzende Kompetenz freier Willkür ist etwas, das es zu erwerben und stets von neuem zu leisten gilt. Es ist eine Kompetenz, die sich eigener »Kultur« verdankt und eigene »Kultur« erfordert und die der Mensch gewissermaßen seiner Animalität abtrotzen muss. Wenn aber die Würde des Menschen in seiner Fähigkeit zu genuiner Zwecksetzung, zu einer im Vollsinn freien Willkür besteht, zugleich aber der Mensch über diese Fähigkeit nicht selbstverständlich verfügt, dann ist die »Kultur« und eigene Vervollkommnung dieser Fähigkeit ein dem Menschen durch sein Vermögen reiner praktischer Vernunft aufgegebener notwendiger Zweck, ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. Dieser umfassende notwendige Zweck umfasst nach Kant wiederum zwei übergreifende notwendige Zwecke, nämlich einerseits den Zweck des Menschen, durch Entwicklung seiner naturgegebenen physischen und psychischen Fähigkeiten allgemein seine Handlungsfähigkeit zu entwickeln, andererseits den Zweck, sich um die Kultur der eigenen Moralität zu be-

mühen, und das heißt, darauf hinzuwirken, nicht nur die »Legalität«, also die Pflichtgemäßheit, der eigenen Handlungen sicherzustellen, sondern die Handlungen auch »aus Pflicht« zu tun. Im ersten Fall muss sich der Handelnde Folgendes zum Grundsatz machen: » ›baue deine Gemüts- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können‹, ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden könnten.«[11] Im zweiten Fall ist der Grundsatz geboten, »darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei.«[12]

Es empfiehlt sich, nicht sogleich fortzufahren, sondern die Begründung des notwendigen Zwecks der Kultur der eigenen »Gemüts- und Leibeskräfte« noch näher in den Blick zu nehmen. Eine entsprechende Regel mag, so könnte man meinen, als »Ratschlag der Klugheit« einleuchten, sich aber als moralisch verpflichtende Zwecksetzung zumindest nicht von selbst verstehen. In der *Tugendlehre* sind zwei Begründungen greifbar, die aber bei näherem Zusehen auf die gleiche Begründung hinauslaufen. Kant formuliert am Beginn seiner Ausführungen zum notwendigen Zweck der »eigenen Vollkommenheit« im Abschnitt VIII. der »Einleitung in die Tugendlehre« gewissermaßen als Überschrift »a) *Physische, d.i. Kultur* aller *Vermögen* überhaupt, zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke.«[13] Nun sind durch die Vernunft vorgelegte Zwecke notwendige Zwecke. Die Begründung scheint deshalb instrumentell zu sein. Die Rechtfertigung durch den instrumentellen Zusammenhang ist hier aber unproblematisch, da das »Instrument« oder das Mittel Teil des aufgegebenen Zwecks selbst ist. Wenn nämlich ein Gebot besteht, bestimmte Zwecke nach Kräften zu verfolgen zu suchen, und man über die Kompetenz verfügt, Fähigkeiten zu entwickeln, die es einem gestatten, diese Zwecke zu verfolgen, dann schließt das Gebot die Forderung ein, diese Fähigkeiten zu entwickeln. Denn es wäre widersprüchlich, davon auszugehen, dass man verpflichtet ist, bestimmte Zwecke nach Kräften zu verfolgen zu suchen, und zugleich davon auszugehen, in keiner Weise verpflichtet zu sein, Fähigkeiten zu entwickeln, die Voraussetzungen dafür sind, effektiv die geforderten Zwecke zu verfolgen, obwohl man die Möglichkeit hat, diese Fähigkeiten zu entwickeln. Nun schließen die allgemeinen oder übergreifenden notwendigen Zwecke eine Reihe von einzelnen notwendigen Zwe-

11 *MST* 8, 523 = VI, 392$_{17-19}$.
12 *MST* 8, 523 = VI, 393$_{8-10}$.
13 *MST* 8, 522 = VI, 391$_{30\,f.}$.

cken ein, deren Verfolgung an mannigfache Kompetenzen gebunden ist. So kann es unter normalen Umständen eine Pflicht sein, für ein gewisses Maß an eigenem Wohlergehen zu sorgen und dieses aufrechtzuerhalten, um »Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel« als »große Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht« zu vermeiden.[14] Entsprechend hat man normalerweise dafür zu sorgen, dass man ein eigenes Auskommen hat, was wiederum zur Voraussetzung hat, dass man über allerlei Fertigkeiten verfügt, die es daher zu erwerben gilt.

»Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen ist direkt nicht Pflicht; aber indirekt kann es eine solche wohl sein: nämlich Armut, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.«[15]

Eine anders gelagerte Begründung für die Pflicht zur Kultur der »Gemüts- und Leibeskräfte«, von der ich bereits bei der allgemeinen Herleitung des notwendigen Zwecks der eigenen Vollkommenheit Gebrauch gemacht habe, scheint darin zu bestehen, dass die (menschliche) Handlungsfähigkeit als Fähigkeit zu freier Zwecksetzung als solche (bzw. dass der Mensch aufgrund seiner Handlungsfähigkeit als solcher) einen unbedingten Wert besitzt bzw. ein notwendiger Zweck ist, woraus die Pflicht folgt, diese Fähigkeit zu entwickeln.

»Das Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Tierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Kultur überhaupt verdient zu machen, sich das *Vermögen* zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d.i. eine Pflicht zur Kultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Tier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.«[16]

---

14 Siehe *MST* 8, 518 = VI, 388$_{17\,f.}$.

15 *MST* 8, 518 = VI, 388$_{26-30}$. Meines Erachtens formuliert Kant hier deshalb so zurückhaltend oder vorsichtig (»kann es sein«), weil aufgrund der indirekten Begründung zumindest fallweise die für die indirekte Pflicht ausschlaggebenden Verpflichtungsgründe durch andere Verpflichtungsgründe überwogen werden können. Wenn etwa der Fürst aus dem Beispiel der *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV* 7, 140 = V, 30$_{27-33}$), der jemandem zu einem falschen Zeugnis pressen will, welches das Verderben eines anderen bedeuten würde, dem Betreffenden drohte, ihn in Armut zu stützen, dann dürfte man sich nicht unter Berufung auf die Pflicht, Armut zu vermeiden, für befugt halten, das falsche Zeugnis abzugeben.

16 *MST* 8, 522 = VI, 392$_{1-9}$; Hervorhebung dort.

Wenn wir aber fragen, warum der Handlungsfähigkeit des Menschen bzw. dem Menschen aufgrund seiner Handlungsfähigkeit ein unbedingter Wert zukommt, so lautet die Antwort, aufgrund des Vermögens reiner praktischer Vernunft, die den Menschen befähigt, im Vollsinn »*sich* Zwecke zu setzen« und notwendige Zwecke zu haben und zu verfolgen. Dann aber lässt sich die erste Begründung als in der zweiten enthalten verstehen. Nur am Rande sei bemerkt, dass sich in dieser (zweiten Begründung) auch Kants in der *Grundlegung* vorgenommener Aufweis der Widersprüchlichkeit (als Widerspruch im Wollen) der als Gesetz gedachten Maxime einer völligen Vernachlässigung der eigenen Talente wiedererkennen lässt.[17]

Wenden wir uns nun dem zweiten umfassenden notwendigen Zweck zu, den Kant als »*fremde Glückseligkeit*« etikettiert. Wie Kants Ausführungen deutlich machen, versteht er darunter nicht, wie man zunächst meinen könnte, das Ziel, anderer Leute Glück zu bewerkstelligen – dies muss schon deshalb ausscheiden, weil wir, wie oben im 1. Kapitel gezeigt, den »natürlichen Zweck« der Glückseligkeit weder wirklich inhaltlich bestimmen noch bewerkstelligen können –, sondern das Ziel, zum Wohl anderer beizutragen, namentlich ihnen zur Hilfe zu kommen, wenn sie auf Hilfe angewiesen sind und sie diese Hilfe oder, allgemeiner gesagt, unseren Beitrag zu ihrem Wohlergehen wollen. Warum ist dies ein »notwendiger Zweck, der zugleich Pflicht ist«? Die Begründung kann im Anschluss an Kants Ausführungen in der »Einleitung in die Tugendlehre« folgendermaßen entwickelt werden: Wenn ich mich in einer Notlage befinde, die mein Wohlergehen grundlegend bedroht und aus der ich mir selbst nicht heraushelfen kann, während ein anderer zur Hilfe in der Lage ist, ohne sein eigenes Wohlergehen oder das Wohlergehen anderer in Gefahr zu bringen, dann werde ich schon allein aufgrund des »natürlichen Zwecks« meiner eigenen Glückseligkeit wollen, dass der andere mir zur Hilfe kommt. Sofern diesem Wollen auf meiner Seite und auf Seite des anderen keine Pflicht entgegensteht, werde ich des weiteren davon ausgehen müssen, dass angesichts meiner beeinträchtigten oder beschädigten Handlungsfähigkeit der unbedingte Wert meiner Handlungsfähigkeit bzw. mein sich von meiner Handlungsfähigkeit ableitender unbedingter Wert es erforderlich macht, dass der potentielle Helfer sich diese Handlungsfähigkeit zum Zweck macht und entsprechend mir zu Hilfe kommen sucht. Wenn ich aber in meiner Handlungsfähigkeit den zureichenden Grund dafür erblicken muss, dass ein anderer mir unter den genannten Voraus-

17 *GMS* 7, 53 f. = IV, 422$_{37}$ – 423$_{16}$; siehe auch 7, 62 = IV, 430$_{10-17}$.

setzungen angesichts meiner beschädigten Handlungsfähigkeit Hilfe zu leisten versuchen muss, dann muss ich auch davon ausgehen, dass die Handlungsfähigkeit eines jeden anderen ebenfalls einen zureichenden Grund dafür darstellt, dass ich Hilfe zu leisten versuchen muss, wenn seine Handlungsfähigkeit beschädigt ist, keine Pflicht entgegensteht und ich zu solcher Hilfe in der Lage bin, ohne mein eigenes Wohlergehen oder das Wohlergehen anderer zu gefährden.

»Daß diese Wohltätigkeit Pflicht sei, ergibt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfnis, von anderen auch geliebet (in Notfällen geholfen) zu werden, nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für andere machen und diese Maxime niemals anders als bloß durch ihre Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen, andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.«[18]

Die Pflicht, bereit zu sein, gegebenenfalls Hilfe zu leisten, lässt sich aber als Konkretion einer grundlegenderen Pflicht verstehen, nämlich der Pflicht, bereit zu sein, die anderen bzw. ihre legitimen Zwecke aufgrund ihres Status und des Status ihrer Handlungsfähigkeit »zu würdigen« und sie gegebenenfalls in ihrem Handeln zu unterstützen, sofern sie dessen bedürfen und es wollen. Es ist in diesem Zusammenhang instruktiv, vergleichend Kants Behandlungen der Pflicht zur Hilfeleistung in der *Grundlegung* heranzuziehen, von denen die erste, welche die »Naturgesetzformel« des Kategorischen Imperativs anwendet, direkter auf die Pflicht zur Hilfeleistung geht, während die zweite Behandlung im Zusammenhang der »Selbstzweckformel« diese Pflicht von vornherein in den weiteren Zusammenhang einordnet:

»Noch denkt ein *vierter*, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was geht's mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden, oder seinem Beistande in der Not, habe ich nicht Lust, etwas beizutragen! [...] Aber, obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte: so ist es doch unmöglich zu *wollen*, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.«[19]

---

18 *MST* 8, 524 = VI, 393$_{16-23}$.

19 *GMS* 7, 54 = IV, 423$_{17-22; 28-35}$; Hervorhebungen dort.

»*Viertens*, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des anderen Glückseligkeit was beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur *Menschheit, als Zweck an sich selbst*, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung tun soll, auch, so viel möglich, *meine* Zwecke sein.«[20]

Eigens sei darauf hingewiesen, dass Kants Begründung der Pflicht zur Hilfeleistung im Notfall eine gewisse Ambivalenz anzuhaften scheint, die ich ihr in meiner Darstellung und Entwicklung der Argumentation vornherein zu nehmen versucht habe. Kant geht vom Wollen eines Handlungsfähigen aus, das er in der 1. Person thematisiert. Wenn ich als Handlungsfähiger in Not gerate, dann will ich, dass ein anderer, der dazu in der Lage ist, mir hilft. Ich kann nicht ein Gesetz wollen, dass solche Hilfe von vornherein und durchgängig ausschließt. Wenn wir aber fragen, warum ich das nicht wollen kann, dann scheint die Antwort zu sein: wegen des »natürlichen Zwecks« der eigenen Glückseligkeit. Wenn dies aber der Grund ist, dann entsteht das Problem, wie dieser Zweck, eine Pflicht zur Hilfeleistung begründen können sollte. Denn Pflichten werden durch das Gesetz der reinen praktischen Vernunft begründet, die den »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit gerade einschränkt. Nun scheint Kant diesem Problem dadurch beikommen zu versuchen, dass wir andere nur für verpflichtet halten können, uns unter bestimmten Voraussetzungen zu helfen, wenn wir ebenfalls uns für verpflichtet halten, ihnen unter den gleichen Voraussetzungen zu helfen. Wir sind, so scheint Kant zu argumentieren, verpflichtet, anderen (unter bestimmten Voraussetzungen) zu helfen, da wir wollen müssen, dass die anderen verpflichtet sind, uns (unter den gleichen Voraussetzungen) zu helfen. Eine Ambivalenz liegt hier insofern vor, als im Falle einer bestimmten Bedeutung von »wollen müssen« und deren Angemessenheit der letzte Satz richtig ist. Die vorausliegende Argumentation, so wie sie hier vorgestellt wurde, vermag aber weder schon auf diese Bedeutung von »wollen müssen« zu führen noch deren Angemessenheit (also dass wir tatsächlich in diesem Sinne »wollen müssen«) sicherzustellen. Denn es ist zwar zutreffend, dass wir andere nur dann für verpflichtet halten können, uns unter bestimmten Voraussetzungen zu helfen, wenn wir uns ebenfalls für verpflichtet halten, ihnen

20 *GMS* 7, 62 f. = IV, 430$_{18-27}$; Hervorhebungen dort.

unter den gleichen Voraussetzungen zu helfen. Dadurch ist aber noch nicht sichergestellt, dass wir verpflichtet sind oder uns für verpflichtet halten müssen, anderen zu helfen oder dass die anderen verpflichtet sind oder sich für verpflichtet halten müssen, uns zu helfen. Und unser in unserem »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit begründetes Wollen, dass uns geholfen wird, begründet nicht ohne weiteres schon eine Pflicht anderer, uns zu helfen. Da dies offenkundig ist, sollte man Kant eine solche Argumentation auch nicht ohne Not unterstellen, zumal man sich dazu ohnehin nur unter Vernachlässigung des Zusammenhangs veranlasst sehen könnte. Für die Argumentation Kants ist es entscheidend, dass sich der Zweck fremder Glückseligkeit als allgemeines Gesetz denken lässt und deshalb auch als allgemeines Gesetz gedacht werden muss, da alles, was sich »im Verhältnis der Menschen« als Zweck der reinen praktischen Vernunft denken lässt, mit dem unbedingt notwendigen Zweck, als der reine praktische Vernunft »existiert«, zusammenstimmt und entsprechend durch diesen Zweck notwendig gemacht oder gefordert wird. Entsprechend kann Kant in der *Tugendlehre* das Prinzip *aller* Tugendpflichten (also nicht nur der mit dem notwendigen Zweck »fremder Glückseligkeit« zusammenhängenden Zwecke) folgendermaßen – in einer Passage, die, obwohl sie offensichtlich nicht allzu bekannt ist, zu den wichtigsten Stellen der *Tugendlehre* und der moralphilosophischen Schriften Kants überhaupt gehören dürfte – fassen und begründen:

»Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. – Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als andern Zweck und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern *den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht.*

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft. – Was im Verhältnis der Menschen, zu sich selbst und zu anderen, Zweck sein *kann*, das *ist* Zweck vor der reinen praktischen Vernunft, denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; in Ansehung derselben indifferent zu sein, d.i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen der Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.«[21]

21 *MST* 8, 526 f. = VI, 395$_{15-32}$; die Hervorhebung von »den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht« dort nicht, die anderen Hervorhebungen dort.

7.2.2 Pflichten zur Hilfeleistung bzw. zur Wohltätigkeit als »weite Pflichten«

Um den notwendigen Zweck der »fremden Glückseligkeit« und die nach Kant damit verbundenen Pflichten genauer zu erfassen, empfiehlt es sich, näher in den Blick zu nehmen, dass »Hilfsbedürftigkeit« durchaus Unterschiedliches meinen kann. So lässt sich etwa unterscheiden zwischen »akuter« und »chronischer« Hilfsbedürftigkeit und zwischen der Hilfsbedürftigkeit Einzelner und mehrerer bzw. bestimmter Gruppen, wobei beide Unterscheidungen miteinander kombiniert werden können. »Hilfsbedürftigkeit« selbst fungiert dabei als ein Sammelbegriff, der für ein Spektrum möglicher Dringlichkeiten steht. Betrachten wir beispielsweise die akute Hilfsbedürftigkeit Einzelner. Diese kann von lebensbedrohlichen Notlagen bis hin zu plötzlich sich ergebenden Unannehmlichkeiten oder Schwierigkeiten reichen. Jemand droht zu ertrinken oder hat sich lebensgefährlich verletzt. Ein anderer sieht sich aufgrund einer akuten Erkrankung nicht in der Lage, Lebensmittel einzukaufen oder sich ein Essen zuzubereiten, eine Situation, so wollen wir annehmen, die sehr unangenehm, aber, da nur vorübergehend, nicht lebensbedrohlich ist. Eine alte Frau muss sich eingestehen, dass das, was sie eingekauft hat, zu schwer ist und sie es kaum schaffen wird, ihre Einkaufsbeutel nach Hause zu bringen. Eine Mutter stellt fest, dass sie ohne Hilfe mit dem Kinderwagen nicht in ein Geschäft gelangen kann, das am Ende einer Reihe von Stufen nur durch eine schwer zu öffenende Tür zu betreten ist. Wiederum einem anderen springt der Wagen nicht an, und er benötigt ein Startkabel.

Von solcher akuten Hilfsbedürftigkeit Einzelner ist etwa die »chronische« Hilfsbedürftigkeit von Gruppen zu unterscheiden, etwa von Armen, Behinderten oder Altersschwachen. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass sich für den Einzelnen je nach Problemsituation die Frage oder Aufgabe, Hilfe zu leisten, unterschiedlich darstellt. Angesichts von Situationen akuter Not oder akuter Angewiesenheit auf Hilfe werden es, wenn überhaupt, in der Regel nur Einzelne oder wenige sein, die bei Auftritt des Problems zugegen sind und auf dieses aufmerksam werden. Der Spielraum von Handlungen, die eine effektive Hilfeleistung erwarten lassen, wird meist eng begrenzt sein. Im Falle der »chronischen« Hilfsbedürftigkeit von Gruppen wird dagegen ein Einzelner gar nicht in der Lage sein, allen zu helfen. Möglicherweise ist ein Einzelner nicht einmal in der Lage, alleine einem Einzelnen dauerhaft zu helfen. Ein Einzelner kann sich aber auf einzelnen Feldern engagieren, alleine oder mit anderen bestimmte Aufgaben übernehmen, Initiativen anstoßen, an ihnen mitwirken oder sie zumindest fi-

nanziell unterstützen, die auf die Verbesserung der Lage bestimmter Menschen oder Gruppen abzielen.

Kants Ausführungen zum notwendigen Zweck der fremden Glückseligkeit bzw. zur Pflicht zur Wohltätigkeit lassen den Rückschluss zu, dass er in ihnen *vor allem* die Situation eines Einzelnen angesichts eines weiten Spektrums »chronischer« Hilfsbedürftigkeit vor Augen hat. Angesichts einer solchen Situation muss es weitgehend unbestimmt bleiben, was von einem Einzelnen, der helfen kann, gefordert ist. Es lässt sich kaum mehr sagen als, dass der Einzelne bereit sein muss, irgendetwas zu tun. Denn der Entschluss, sich gar nicht um die Not oder Bedürftigkeit anderer zu kümmern, wäre mit der Pflicht zur Wohltätigkeit klar unvereinbar.

»Allein ich soll mit einem Teil meiner Wohlfahrt ein Opfer an andere, ohne Hoffnung der Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben: wie weit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfnis sein werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muß. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) anderer ihre zu befördern, würde eine an sich* selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. – Also ist diese Pflicht nur eine *weite*; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu tun, ohne daß sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. – Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.«[22]

Da die Pflicht zur Wohltätigkeit eine weite Pflicht ist, die sich nicht auf konkrete Handlungen, sondern auf allgemeinere Maximen, Zwecksetzungen bezieht, gestattet sie große Handlungsspielräume. Wer gar nichts zu tun bereit ist, erfüllt also seine Pflicht sicher nicht. Der Reiche, der gelegentlich für ihn völlig unerhebliche Beträge für wohltätige Zwecke spendet, erfüllt seine Pflicht vermutlich auch nicht.[23] Wer mit großem Einsatz und unter großen Einschränkungen uneigennützig daran arbeitet, die Situation hilfsbedürftiger Menschen zu verbessern, erfüllt die Pflicht dagegen in außerordentlicher Weise. Dazwischen liegt ein weites Spektrum an Möglichkeiten, die Pflicht zu erfüllen.

---

22 *MST* 8, 524 = VI, 393$_{24-35}$; Hervorhebung dort. *Ich lese mit der Akademie-Ausgabe »eine an sich« statt »an sich« (selbst widerstreitende Maxime).

23 Der verhältnismäßig große Raum, den die Diskussion des Wohltuns des »Reichen« im Rahmen von Kants Behandlung der »Pflicht der Wohltätigkeit« in der *Tugendlehre* (§§ 29–31) einnimmt (§ 31 mit »Kasuistische Fragen«), zeigt, dass Kant als wesentlichen Teil des Wohltuns die Gabe finanzieller oder materieller Mittel erblickt. Dies stützt meine Behauptung, dass Kant vor allem die Situation eines Einzelnen angesichts eines weiten Spektrums »chronischer« Hilfsbedürftigkeit vor Augen hat.

Dieser Perspektive auf die Pflicht zur Wohltätigkeit, die so als ein umfassendes und, wenn man so will, schier unerschöpfliches Aufgabenfeld verstanden wird, das man sich mehr oder weniger zu eigen machen kann, entspricht das, was man die erste Bestimmung einer »weiten Pflicht« nennen kann, die Kant in der »Einleitung in die Tugendlehre« gibt. Dass die »ethischen Pflichten [...] von weiter [...] Verbindlichkeit« sind,[24] ergibt sich nach Kant daraus, dass die Ethik »nicht Gesetze für die Handlungen [...], sondern nur für die Maximen der Handlungen« gibt,[25]

»denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst, gebieten kann, so ist's ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkür überlasse, d.i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle.«[26]

Wie aber verhält es sich in Fällen akuter Hilfsbedürftigkeit? Ich habe daran erinnert, dass hier ganz unterschiedliche Dringlichkeiten gegeben sein können, von schwerwiegenden, unter Umständen lebensbedrohlichen Notlagen bis hin zu Schwierigkeiten oder bloßen Unannehmlichkeiten. Nehmen wir an, X ist bei Auftritt einer akuten Hilfsbedürftigkeit von Y zugegen. Es stellt sich dann die Frage, ob er überhaupt Hilfe leisten muss und was er gegebenenfalls zu tun hat. Eine Pflicht, tatsächlich Hilfe zu leisten, wird von verschiedenen Faktoren abhängen: (a) von der Dringlichkeit der Hilfsbedürftigkeit, (b) davon, ob jemand überhaupt in der Lage ist, Hilfe zu leisten, (c) davon, ob jemand ohne unverhältnismäßige Einbuße an eigenem Wohlergehen Hilfe leisten kann, (d) davon, ob andere, überwiegende Pflichten (Verpflichtungsgründe) einer Hilfeleistung entgegenstehen und vielleicht auch (e) davon, ob bestimmte Bindungen zu demjenigen bestehen, welcher der Hilfe bedarf, oder nicht. Es ist klar, dass sich die Frage, ob X Hilfe leisten muss, erübrigt, wenn er gar nicht zur Hilfeleistung in der Lage ist. Des weiteren wird man sagen können, dass man bei zunehmender Dringlichkeit eher verpflichtet sein wird, Hilfe zu leisten. Es wäre sicherlich gut (lobenswert), wenn X, der über ein Startkabel verfügt, nicht sogleich losfährt, sondern erst demjenigen hilft, dessen Auto nicht anspringt. Wenn es sich bei dem Hilfesuchenden um einen Nachbarn oder Bekannten handelt, wird man von X unter normalen Umständen erwarten können, dass er hilft. Wenn X dagegen in seinem besten Anzug pünktlich zu einem Vorstellungsgespräch kommen muss,

24 *MST* 8, 520 = VI, 390$_{2\,f.}$.
25 *MST* 8, 519 = VI, 388$_{32\,f.}$.
26 *MST* 8, 520 = VI, 390$_{4-9}$.

wird man ihn für entschuldigt halten, dass er nicht noch Motorhauben öffnen oder mit einem Startkabel hantieren möchte. Und falls X als Arzt zu einem Notfall gerufen wurde, wird man ihn für verpflichtet halten, sich unverzüglich zu seinem Einsatz zu begeben.

Wenn dagegen eine dringende Notlage besteht, sagen wir, jemand lebensgefährlich verletzt ist, dann wird es gewichtiger Gegengründe bedürfen, die X, der zugegen und zur Hilfeleistung in der Lage ist, von einer Pflicht zur Hilfeleistung freisprechen könnten. Dass es von vornherein solche Gegengründe geben kann, unterscheidet diese Pflicht von einer Rechtspflicht. Nun wird es sicherlich immer wieder Fälle geben, in denen es nicht eindeutig ist, ob eine Pflicht zur Hilfeleistung besteht oder nicht, und dies dürfte vor allem an der Uneindeutigkeit der Voraussetzung liegen, dass man bei der Hilfeleistung keine »unverhältnismäßige« Einbuße an eigenem Wohlergehen riskieren muss. Andererseits sind aber auch Fälle denkbar, in denen es eindeutig ist, dass eine Hilfeleistung zumutbar ist und worin diese besteht. Nehmen wir an, in unmittelbarer Nähe eines gesunden Erwachsenen fällt ein Kleinkind mit dem Gesicht nach unten in einen 30 cm tiefen Goldfischteich. Es scheint mir keine kühne Behauptung zu sein, dass der betreffende Erwachsene strikt verpflichtet ist, das Kind so schnell wie möglich aus dem Teich herauszuziehen. Es wäre deshalb in einem solchen Fall unangemessen, von einem Spielraum des »wie und wie viel« zu sprechen. Zwar lässt sich geltend machen, dass es – die Effektivität raschen Eingreifens vorausgesetzt – dem Helfenden offensteht, wie genau er das Kind herauszieht (ob er in den Teich steigt oder vom Rand her operiert ...). Auch besteht sicherlich ein Spielraum, wie er sich nach der Rettungsaktion verhält, ob er das Kind einem (hoffentlich in der Nähe befindlichen) Elternteil übergibt oder ob er noch mithilft, trockene Kleidung oder eine wärmende Decke zu organisieren etc. Bezogen auf die konkrete Rettungshandlung wäre aber die Offenheit des »wie« im Unterschied zur Frage nach Art und Umfang eines Engagements angesichts eines weiten Aufgabenfeldes trivial und daher zumindest in seiner moralischen Relevanz nicht gleichsinnig.

Nun ist das Beispiel einer unzweideutigen Pflicht zur Hilfeleistung ein extremer Fall innerhalb von möglichen Fällen akuter Hilfsbedürftigkeit, und ich habe zu verdeutlichen versucht, dass hier die Frage, ob eine Pflicht zur Hilfeleistung besteht, von einer Reihe von Faktoren abhängt und unter Umständen nicht eindeutig zu beantworten ist. Es ist aber wichtig zu beachten, dass in diesen Fällen die Rede von einer »weiten« Pflicht nicht von vornherein das gleiche bedeutet wie im Zusammenhang des Aufgabenfeldes der chronischen Hilfsbedürftigkeit einzelner oder von Gruppen,

das der oben zitierten »ersten« Bestimmung weiter Pflichten zugrunde zu liegen scheint. Dem trägt meines Erachtens eine sich sogleich an die erste Bestimmung anschließende »zweite« Bestimmung Rechnung. Diese wirkt als Weiterführung der »ersten« insofern störend, als sie offensichtlich nicht das gleiche besagt. Sie hat aber einen guten Sinn, sobald man sich klarmacht – was ich hier zeigen wollte –, dass die »Weite« einer Tugendpflicht Unterschiedliches meinen kann: nämlich einerseits die fallweise, angesichts konkreter Anlässe zu erhebende und von einer Reihe von normativ relevanten Faktoren abhängige Einschlägigkeit einer Pflicht, andererseits eine verpflichtende allgemeine Aufgabenstellung, die in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Maß erfüllt werden kann und entsprechend einen Spielraum des »wie und wie viel« gestattet. Die Gesichtspunkte können sich, müssen sich aber nicht verbinden. Die mehr auf die Einschlägigkeit einer Pflicht sich beziehende »zweite« Bestimmung Kants lautet:

»Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird.«[27]

Kehren wir nochmals zu dem Beispiel des Kleinkindes zurück, das im Goldfischteich zu ertrinken droht. Ich habe die Pflicht, es schnellstens aus dem Teich herauszuziehen als eine strikte Pflicht bezeichnet, sie zugleich aber als den besonderen Fall einer unzweideutigen Einschlägigkeit der *Tugend*pflicht zur Hilfeleistung interpretiert. Wenn dies, als Interpretation der Kantischen Moralphilosophie, richtig ist, dann muss man sagen, dass die Hilfeleistung zwar dem Status des Kindes geschuldet ist, dass sie aber dem Kind nicht in dem Sinne persönlich geschuldet ist, dass das Kind einen persönlichen Anspruch, ein Recht auf die Rettung durch den hat, der diese ohne nennenswerte Umstände bewerkstelligen kann. Man mag diesen Unterschied, sofern nur eine strikte Pflicht zur Hilfeleistung besteht, für unbeachtlich halten. Doch gilt es zu beachten, dass in unserem Beispielfall von einer eindeutig gegebenen Pflicht nur die Rede sein kann, weil ich die Einschlägigkeitsbedingungen als erfüllt unterstellt habe. Nun ist aber nach Kant eine Tugendpflicht nur einschlägig, wenn keine Rechtspflicht ihr entgegensteht. Dies bringt es aber mit sich, dass die Dringlichkeit der Hilfe durch vergleichsweise unerheblich erscheinende Gegenstände von Rechtspflichten überwogen werden kann. Nehmen wir an, der Notfall ereignet sich um 17.30 h und der in unmittelbarer Nähe des Kin-

27 *MST* 8, 520 = VI, 390$_{9-14}$.

des sich befindende X trägt einen geliehenen Anzug und X hat dem Verleiher versprochen, ihm diesen Anzug um 18.00 h in einem tadellosen Zustand zurückzugeben. Ist X durch dieses Versprechen gebunden, die Rettung des Kindes zu unterlassen, da der Anzug dadurch mit Sicherheit nass werden wird? Oder ist er zumindest gehalten, vor einer Rettungsaktion den Anzug sorgsam auszuziehen? – Selbstverständlich ist einzuräumen, dass ein solcher Beispielfall konstruiert ist. Dies ändert aber nichts daran, dass er auf eine Konsequenz eines normativen Systems aufmerksam macht, das natürliche positive Rechtspflichten aufs Ganze gesehen nur entweder instrumentell (als Rechtspflichten »zweiter Stufe«) oder vertraglich begründet sieht und im Konfliktfall den Rechtspflichten vor den positiven Tugendpflichten einen Vorrang einräumt. Man könnte versuchen, daraus sich ergebende Härten (wenn man sie denn als solche ansieht) dadurch auffangen zu wollen, dass man geltend macht, dass die Kausalverhältnisse in Fällen wie dem des zu ertrinken drohenden Kindes so zu interpretieren sind, dass die fehlende Hilfeleistung von X (zumindest wenn wir unterstellen, dass kein anderer rechtzeitig zur Stelle sein kann) als notwendige und zureichende Ursache des Todes des Kindes anzusprechen ist.[28] Falls dies richtig ist, lässt sich vielleicht sagen, dass X durch sein Handeln (seine Unterlassung) aktiv oder positiv das Recht des Kindes verletzt. Entsprechend wäre in solchen Fällen die Pflicht zur Rettung als Rechtspflicht anzusprechen. Eine weitere Möglichkeit besteht darin zu überprüfen, ob sich der reinen praktischen Vernunft nicht von vornherein positive Rechtspflichten abgewinnen lassen. Beide Wege, die sich nicht ausschließen müssen, seien hier aber nur benannt und nicht weiter verfolgt.

28 Dieses Vorgehen wählt in anderem Zusammenhang Gewirth, *Reason and Morality*, a. a. O. 221–226 bei der Analyse eines ähnlichen Beispiels. Siehe dazu die Kritik von Eric Mack, Deontologism, Negative Causation, and the Duty to Rescue, in: Edward Regis Jr. (ed.), *Gewirth's Ethical Rationalism. Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth*, Chicago: University of Chicago Press 1984, 147–166, und die Erwiderung von Gewirth (Replies to my Critics, in: ebd. 192–255, 233–241). Gewirth betont dort: »[...] in considering how an omission or a failure to act can cause harm (or anything else), we must recognize that the concept of cause applies not only to the initiation or instigation of some event but also to its continuation and prolongation. Now when some person A *allows* an event X to continue, he makes a causal contribution to the prolongation of X: X would not have continued had it not been for his refraining from stopping it.« (p. 236; Hervorhebung dort).

7.3 Die Tugendpflichten gegen andere (Fortsetzung)

Es liegt nahe, im Anschluss an das Vorausgegangene die Behandlung der Tugendpflichten gegenüber anderen fortzusetzen und erst danach die Tugendpflichten gegenüber sich selbst wieder aufzugreifen, auch wenn dies die von Kant gewählte Reihenfolge umkehrt.

Kant unterteilt die Tugendpflichten gegenüber anderen in *Liebespflichten* und *Pflichten der Achtung*.[29] Die Liebespflichten sind positive Pflichten. Kant rechnet zu ihnen neben den schon angesprochenen Pflichten der Wohltätigkeit Pflichten der Dankbarkeit und Pflichten der Anteilnahme mit dem Wohl und Leid anderer Menschen.[30] Die Pflichten der Achtung sind dagegen vor allem negative Pflichten. Sie verlangen, dass man sich nicht über andere stellt und insbesondere von anderen nicht, ausgesprochen oder unausgesprochen, verlangt, sich im Vergleich mit einem selbst für geringer zu halten. Beide Pflichten (»Nächstenliebe« und Achtung) gründen in dem unbedingt notwendigen Zweck, als der jeder Mensch »existiert«, in der Würde der anderen Menschen, die sich einerseits auf die eigenen Zwecksetzungen limitierend auswirken muss, andererseits es erforderlich macht, ihr positiv Rechnung zu tragen und andere in der Verfolgung von Zielen, die legitim sind und die man gutheißen kann, zu unterstützen.

»Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, anderer ihre *Zwecke* (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu frönen).«[31]

Auch wenn beide Pflichten voneinander unabhängig sind, sollten sie sich doch, wie Kant betont,[32] miteinander verbinden, so dass sie sich gewissermaßen wechselseitig austarieren und sich aus ihrem Zusammenspiel das rechte Maß von Nähe und Distanz im Umgang mit anderen ergibt.[33] Wer anderen hilft oder wohltut, muss es in einer Weise tun, die den anderen nicht demütigt oder herabsetzt.[34] Er muss darauf bedacht sein, nicht aufdringlich zu sein, und die Grenzen einhalten, die der andere ge-

29 Vgl. *MST* 8, 584 = VI, 448$_{10-22}$.
30 Vgl. *MST* 8, 588 = VI, 452$_{10-12}$.
31 *MST* 8, 586 = VI, 450$_{3-8}$; Hervorhebung dort.
32 *MST* 8, 584 = VI, 448$_{14-22}$.
33 Siehe *MST* § 24 (8, 585 = VI, 449$_{4-15}$).
34 Vgl. *MST* 8, 584 = VI, 448$_{22}$–449$_{2}$.

wahrt wissen will. Umgekehrt muss die geforderte »Liebe« und Anteilnahme am Schicksal und den Zielsetzungen anderer der in der Achtung liegenden Tendenz übermäßiger Zurückhaltung und Distanz wehren.

Bei den Pflichten der Liebe und der Achtung geht es nicht, zumindest zunächst oder in erster Linie nicht um Gefühle (Gefühle tatsächlich zu haben oder zu empfinden, kann nach Kant niemals verpflichtend sein),[35] sondern um grundlegende Zielsetzungen oder Maximen. Es geht um die Absicht, die Würde anderer Menschen, namentlich derer, mit denen man zu tun hat oder in deren Nähe man lebt, zu einer Grundorientierung des Handelns zu machen: die anderen sich nicht unterzuordnen und in tätiger Weise anderen Gutes zu tun und Anteil zu nehmen. Die entsprechenden Einstellungen muss man in wirklicher, tätiger, Anstrengung in sich zu gründen suchen und entsprechend sein Verhalten anderen gegenüber kontrollieren und gegebenenfalls korrigieren. Der Weg führt nach Kant nicht von zufälligen Gefühlen als Handlungsgründen zu Zwecksetzungen und Handlungen, sondern von praktischer Einsicht zu dem Bemühen um Grundsätze der eigenen Zweckverfolgung und des eigenen Handelns, das sich dann auch auf die eigenen Gefühle auswirken wird und entsprechend auch von dieser Seite her Unterstützung erfahren kann.[36]

Dankbarkeit ist die geforderte Antwort darauf, dass einem eine Wohltat erwiesen wurde. Denn dadurch steht man Kant zufolge gegenüber dem Wohltäter in einer letztlich unabtragbaren Schuld. Die Tugendpflicht der Dankbarkeit besteht zumindest darin, dass man der Dankbarkeit dem anderen gegenüber Ausdruck verleiht, nach Möglichkeit aber auch seinerseits dem anderen Gutes zu tun bemüht ist. Die Pflicht der Anteilnahme (»Teilnehmung«) läuft darauf hinaus, anderen gegenüber seiner Anteilnahme an ihrer Freude oder ihrem Leid Ausdruck zu verleihen. Kant unterscheidet eine solche aktive Anteilnahme von einem bloß passiven Betroffensein. Zu letzterem kann es für sich genommen keine Pflicht geben. Doch schließt die Pflicht zur aktiven Anteilnahme die Pflicht zu dem Bemühen ein, eventuell vorhandenen gegenläufigen Gefühlen (Neid, Schadenfreude) entgegenzuwirken und daran zu arbeiten, dass einem das Schicksal anderer nicht gleichgültig ist.

---

35 Vgl. z. B. *MST* 8, 530 f. = VI, 399$_{2-14}$; 399$_{28-400_4}$; 8, 532 f. = VI, 401$_{24-28}$; 8, 534 = VI, 402$_{22-26}$.

36 Vgl. z. B. *MST* 8, 533 = VI, 402$_{14-21}$; siehe dazu Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, 121–186 (Ch. 4: »The Passional Underpinnings of Kantian Virtue«).

»Ob zwar aber Mitleid (und so auch Mitfreude) mit anderen zu haben an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch tätige Teilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu kultivieren, und sie, als so viele Mittel zur Teilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen. – So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldener u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.«[37]

Die Erfüllung der Liebespflichten ist Kant zufolge verdienstlich. Deshalb ist ihre Nichterfüllung ein Mangel an Tugend, Untugend, aber nicht sofort Laster als ein direkter Widerstreit zur Tugend.[38] Als »der Menschenliebe gerade (contrarie) entgegengesetzte Laster des Menschenhasses« führt Kant den Neid, die Undankbarkeit und die Schadenfreude an.[39] Neid und Schadenfreude verkehren zum einen die geforderte Anteilnahme, als einem das Wohlergehen oder Glück anderer schmerzt und das Unglück anderer freut. Sie können darüber hinaus auch praktisch werden, insofern jemand versucht, aktiv dem Wohl anderer entgegenzuarbeiten oder zum Schaden anderer beizutragen. Kant spricht dann von »qualifiziertem Neid«[40] bzw. von »qualifizierter Schadenfreude«.[41] Auch wenn Kant die Dankbarkeit im Rahmen der Liebespflichten behandelt, ist sie, wie bereits angesprochen, eine moralisch geforderte Antwort auf Wohltaten, die einem von anderen zuteil geworden sind. Entsprechend ist die Dankbarkeit etwas Geschuldetes und insofern nicht verdienstlich. Bei geschuldeten Tugendpflichten gibt es aber nach Kant, wie er ausdrücklich im Zusammenhang mit der Pflicht der Achtung herausstellt, keine Untugend im Sinne des bloßen Mangels, vielmehr ist hier die Unterlassung bereits Laster.[42] Darin ist wohl auch der Grund zu sehen, weshalb Kant die Un-Dankbarkeit von vornherein zu den Lastern zählt.

»*Undankbarkeit* gegen seinen Wohltäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohltäter zu hassen, *qualifizierte Undankbarkeit*, sonst aber bloß *Unerkenntlichkeit* heißt, ist ein zwar im öffentlichen Urteile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch desselben wegen so berüchtigt, daß man es nicht für unwahr-

37 *MST* § 35 (8, 595 = VI, 457)
38 Vgl. *MST* 8, 603 = VI, 464$_{22-31}$; siehe auch *MST* 8, 520 f. = VI, 390$_{18-29}$.
39 *MST* 8, 596 = VI, 458$_{20-24}$.
40 *MST* 8, 596 = VI, 458$_{29-31}$.
41 *MST* 8, 597 = VI, 459$_{37}$–460$_{3}$.
42 *MST* § 41 (8, 603 = VI, 464 f.)

scheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohltaten wohl gar einen Feind machen.«[43]

Als Laster, welche die Pflicht der Achtung verletzen, führt Kant den Hochmut, die üble Nachrede und die Verhöhnung anderer an.[44] Der Hochmut besteht darin, sich für grundsätzlich wertvoller als andere zu halten und von anderen zu verlangen, sich als geringer zu erachten. Kant unterscheidet den Hochmut ausdrücklich von einem notwendigen »Stolz« im Sinne des Bewusstseins der eigenen Würde, die von jedem anderen ebenso Achtung fordert, wie umgekehrt die Würde der anderen einen selbst zur Achtung verpflichtet.[45] Der für die Moral fundamentale Gesichtspunkt der Würde führt auf eine normative Gleichheit, die eine wechselseitige Anerkennung und Begrenzung fordert. Es ist deshalb, wie Kant betont, kein Zufall, dass Hochmut, wenn die Umstände es erfordern, in Kriecherei umschlägt (welche die Tugendpflicht gegenüber sich selbst verletzt).

»Weniger möchte doch angemerkt worden sein: daß der Hochmütige jederzeit im Grunde seiner Seele *niederträchtig* ist. Denn er würde anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, daß, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung anderer Verzicht zu tun.«[46]

Unter übler Nachrede, die von der Verleumdung zu unterscheiden ist, die das Recht berührt, versteht Kant, ohne Not Negatives oder Nachteiliges von anderen zu verbreiten. Die Verhöhnung besteht in einem Sichlustigmachen über die Fehler eines anderen, das diesen herabsetzt.

7.4 Zu den Pflichten gegen sich selbst

Zu Beginn des 4. Kapitels habe ich darauf hingewiesen, dass Kant zufolge in bestimmter Hinsicht alle Pflichten Pflichten einer handlungsfähigen Person gegen sich selbst sind, da die Person die Erfüllung dieser Pflichten ihrem Vermögen reiner praktischer Vernunft schuldet.[47] Alle Pflichten einer handlungsfähigen Person gehen auf ihr Vermögen reiner praktischer Vernunft zurück, das auf praktische Notwendigkeiten führt, die für ein nicht selbstverständlich vernünftig handelndes Wesen zur Nötigung wer-

43 *MST* 8, 596 f. = VI, 459$_{10-15}$; Hervorhebungen dort.
44 *MST* 8, 603 = VI, 465$_{3-6}$.
45 *MST* 8, 604 = VI, 465$_{16-22}$.
46 *MST* 8, 604 = VI, 465$_{32}$–466$_{6}$.
47 Vgl. *MST* § 2 (8, 549 f. = VI, 417 f.).

den. Bestimmte Pflichten lassen sich aber in einer spezifischen oder besonderen Weise als Pflichten einer Person gegen sich selbst ansprechen, da sie *nur* in der Person selbst begründet sind und die Person die Einhaltung dieser Pflichten *nur* sich selbst und keinem anderen schuldet. Es sind diese Pflichten gegen sich selbst, die Kant in der *Tugendlehre* eigens behandelt, die im Folgenden gemeint sind, wenn von »Pflichten gegen sich selbst« die Rede ist und die es nun wenigstens im Umriss näher vorzustellen gilt.

Kant unterscheidet in Bezug auf die Pflichten gegen sich selbst zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten. Die vollkommenen Pflichten unterteilt er wiederum in Pflichten des Menschen gegen sich selbst »als *animalisches* (physisches) und zugleich moralisches Wesen« und in Pflichten des Menschen gegen sich selbst »*bloß als moralisches* Wesen«.[48] Mit dieser Einteilung nimmt Kant einerseits Pflichten in den Blick, die direkt, aber in unterschiedlicher Weise, mit der leibhaft-physischen Existenz des Menschen zu tun haben, andererseits Pflichten, welche sich von vornherein auf das Vermögen des Menschen beziehen, »nach Prinzipien zu handeln«.[49] Alle Pflichten gegen sich selbst gründen aber auf dem unbedingt notwendigen Zweck, als welcher der Mensch aufgrund seines Vermögens reiner praktischer Vernunft existiert. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst »als animalisches Wesen« beziehen sich einerseits auf die Verletzlichkeit und Sterblichkeit des Menschen und die Möglichkeit des Menschen, sich bewusst selbst zu verletzen oder seinem Leben ein Ende zu setzen. Sie beziehen sich des weiteren auf seine Geschlechtlichkeit und die Möglichkeit des Menschen, sich sexuell selbst zu befriedigen, und sie beziehen sich schließlich auf die Angewiesenheit des Menschen auf Nahrung und Flüssigkeit und die Möglichkeit des Menschen, im Übermaß zu essen, sich mit alkoholischen Getränken zu betrinken oder andere Rauschmittel, von denen Kant ausdrücklich das Opium erwähnt, zu sich zu nehmen. Die in diesem Zusammenhang einschlägigen Pflichten gegen sich selbst sind nach Kant die Verbote der Selbsttötung und der Selbstverstümmelung, das Verbot der sexuellen Selbstbefriedigung sowie die Verbote, sich zu überessen oder zu betrinken oder Rauschmittel zu sich zu nehmen.

Zumindest als Nebenlinie seiner Argumentationen zur Begründung dieser Verbote scheint Kant Naturzwecke anzuführen, denen eine direkte normative Relevanz zukommen soll. So betont Kant, dass dem Menschen

48 Siehe *MST* 8, 552 = VI, 419$_{37}$–420$_{3}$; Hervorhebungen dort.
49 Siehe *MST* 8, 552 = VI, 420$_{17\,f.}$.

eine Liebe zum Leben zum Zwecke der Selbsterhaltung mitgegeben ist und dass der Geschlechtstrieb des Menschen der Erhaltung seiner Art dient.[50] Bei näherem Zusehen zeigt sich aber, dass die eigentlichen Begründungen nicht in einer direkten Weise von einer normativen Dignität der Naturzwecke ausgehen. Dies mag bei der Begründung des Verbotes der Selbsttötung offenkundiger sein als bei der des Verbots der Selbstbefriedigung, wo Kant von einer »unnatürlichen Wohllust«, der Weckung einer »Begierde wider den Zweck der Natur« spricht und von »solche[m] naturwidrige[n] Gebrauch« auf den »Mißbrauch« der eigenen »Geschlechtseigenschaft« schließt.[51] Ohne hier in die Details von Kants Behandlung der Selbstbefriedigung, die Kant als »wohllüstige Selbstschändung« bezeichnet, gehen zu wollen, gilt es meines Erachtens zu berücksichtigen, dass Kants Einstellung zur Sexualität des Menschen ambivalent ist. Einerseits kommt der Sexualität eine unverzichtbare Funktion für die Erhaltung der Art zu, andererseits scheint für Kant sexuelle Lust oder Befriedigung von vornherein auf einen Genuss eines anderen Menschen oder seiner selbst hinauszulaufen, der mit der unbedingten Zweckhaftigkeit des Menschen nicht zu vereinbaren ist. Kants moralisch-rechtliche Eheauffassung ist, wie oben herausgestellt, der Versuch, für sexuelle Betätigung eine Form zu finden, die dem Naturzweck des Arterhalts Rechnung trägt und die Würde der Beteiligten wahrt (sowie die Beteiligten, insbesondere die Frau, schützt). Unter den genannten Voraussetzungen stellt sich deshalb eine »naturwidrige« sexuelle Betätigung als eine Betätigung dar, die nicht einmal die (allein ohnehin nicht ausreichende) »Rechtfertigung« durch den Naturzweck für sich hat, so dass sich hier die vorausgesetzte Unvereinbarkeit mit der menschlichen Würde besonders deutlich zu zeigen scheint.

Was das Verbot der Selbsttötung anbelangt, so sieht Kant die Selbsttötung als unvereinbar an mit dem unbedingt notwendigen Zweck, als welcher der Mensch auch für sich selbst existiert. Es fragt sich aber, ob für

---

50 Vgl. *MST* 8, 552 = VI, 420$_{4-7}$; 8, 556 f. = VI, 424$_{12-18}$.

51 *MST* 8, 557 = VI, 424$_{33}$–425$_{9}$: »*Unnatürlich* heißt eine Wohllust, wenn der Mensch dazu, nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend, gereizt wird. Denn sie wirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigern, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuum, jener aber auf die der ganzen Spezies abzielt. – Daß ein solcher naturwidrige Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaften eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider *sich selbst* sei, fällt jedem, zugleich mit dem Gedanken von demselben, so fort auf, (...).« (Hervorhebungen dort).

Kant die moralische Beurteilung der Selbsttötung nicht doch von der zugrunde liegenden Zwecksetzung oder Begründung abhängig ist, ähnlich wie die Tötung eines anderen Menschen als ultima ratio der Selbstverteidigung erlaubt sein kann. Kein Zweifel kann meines Erachtens daran bestehen, dass nach Kant die Selbsttötung dann strikt verboten ist, wenn sie im »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit begründet ist; denn dieser Zweck wird durch den unbedingt notwendigen Zweck eingeschränkt.

»Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel *zu ihm beliebigen Zweck* zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertrauet war.«[52]

Die Rede von einem dem Menschen »beliebigen Zweck« korrespondiert der in der *Grundlegung* behandelten Maxime der Selbsttötung aus »Selbstliebe« (»ich mache mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen.«).[53] In den »Kasuistischen Fragen« des § 6 der *Tugendlehre* lässt Kant aber erkennen, dass ihm bewusst ist, dass die Selbsttötung in der Intention des Handelnden auch moralisch begründet sein kann. Kant wirft die entsprechenden Fragen auf, beantwortet sie aber nicht, so dass unklar bleibt, wie er sie beantworten würde.[54]

Kant dürfte der Meinung gewesen sein, dass bestimmte Handlungen, auch wenn sie auf den eigenen Tod hinauslaufen (etwa die Rettung anderer oder des Vaterlandes), nicht angemessen als Selbsttötung anzusprechen sind. Wie aber steht es mit einer Rechtfertigung der Selbsttötung durch moralisch begründete Ziele? Hier sind zwei Typen von Fällen zu unterscheiden. Im ersten Fall ist das Ziel für sich genommen moralisch gut oder lobenswert, im zweiten Fall handelt es sich um ein Ziel oder eine Aufgabenstellung, die für sich genommen moralisch verpflichtend ist. Kant

52 *MST* 8, 555 = VI, 423$_{1-6}$; Hervorhebung dort nicht.

53 *GMS* 7, 52 = IV, 422$_{4-7}$.

54 Eine eingehende Behandlung der ersten vier der fünf kasuistischen Fragen bietet David N. James, Suicide and Stoic Ethics in the *Doctrine of Virtue*, in: *Kant-Studien* 90 (1999), 40–58, 48–58. Für einen Vergleich zwischen Kants Beurteilung der Selbsttötung mit den stoischen Auffassungen siehe auch Michael J. Seidler, Kant and the Stoics on Suicide, in: *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), 429–453.

zufolge kann nur ein Fall des zweiten Typs als möglicher Kandidat für eine gerechtfertigte Selbsttötung in Frage kommen, da nach Kant ein Verpflichtungsgrund nur durch einen anderen Verpflichtungsgrund überwogen werden kann.[55] Wenn es solche Fälle gibt, dann ist in solchen Fällen die Selbsttötung stets verpflichtend. Nehmen wir an, man könnte nur im Wege der Selbsttötung verhindern, in einen Zustand zu geraten, in dem man anderen schweren Schaden zufügen wird. Ist dann die Selbsttötung geboten? – Aber gibt es solche Fälle einer völligen Alternativlosigkeit? Man könnte meinen, dass es in der vierten kasuistischen Frage um einen solchen Fall geht.

»Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß jemand daran geheilt worden sei, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundewut (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte; es frägt sich, ob er damit unrecht tat?«[56]

Mit »auch unglücklich machen« ist wohl gemeint, dass er in seiner Tollwut andere beißt und an sie die Krankheit weitergibt. Wenn man aber diesen Fall nimmt, dann lassen sich sicherlich auch andere Vorkehrungen denken als die Selbsttötung.

David N. James meint, dass es nicht klar ist, wie Kant die Frage beantwortet hätte, die dieser Fall aufwirft. »This is unfortunate, because here we find a case which resembles many of today's cases of active voluntary euthanasia, such as when incompetence to make moral decisions can be anticipated with confidence in cases of Alzheimer's Disease.«[57] Wenn wir den Fall aber in diese Richtung lesen, dann geht es, wie die weiteren Ausführungen von James' deutlich machen, primär nicht mehr darum, Schaden von anderen abzuwenden, sondern einen Zustand zu vermeiden, durch den wir unsere Würde tangiert sehen. Dann aber wiederholt sich das Problem, das ich durch die Unterscheidung der beiden Typen von Fällen sichtbar machen wollte. Wenn es sich bei dieser Zielsetzung nur um eine (für sich genommen) »respektable« Absicht handelt, dann kann nach den Voraussetzungen Kants der gute Zweck nicht schon das Mittel (Selbsttö-

55 Dies stellt zu Recht Mary Gregor in ihrer Pionierarbeit zur *Metaphysik der Sitten* (und insbesondere zur *Tugendlehre*) heraus, siehe Mary Gregor, *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten, Oxford: Blackwell 1963, 102 u. 135 f.

56 *MST* 8, 556 = VI, 423₃₂–424₂.

57 David N.James, Suicide, a. a. O. 57.

tung) rechtfertigen. Wenn wir aber von einer in unserer Würde begründeten Pflicht sprechen müssten, einen Zustand wie den einer fortgeschrittenen Alzheimerschen Erkrankung zu vermeiden, dann müssten wir ceteris paribus von einer Pflicht sprechen, uns nach der Diagnose eines entsprechenden Krankheitsbeginns das Leben zu nehmen. Dieses Ergebnis wäre, so vermute ich, den meisten unwillkommen, denen es in solchen Fällen nicht um eine Pflicht, sondern um eine Befugnis zur Selbsttötung zu tun ist. Es ist aber, vorsichtig formuliert, nicht leicht zu sehen, wie eine solche Befugnis im Rahmen der Moralphilosophie Kants begründet werden könnte.

Noch zwei Hinweise zu den kasuistischen Fragen seien nachgetragen: Zum einen machen die von Kant angeführten Fälle deutlich, dass die richtigen moralischen Antworten auch dann nicht ohne weiteres schon auf der Hand liegen, wenn man über ein ausgewiesenes Moralprinzip verfügt. Entsprechend gilt es auch zu unterscheiden zwischen dem, was objektiv richtig oder falsch ist, und der Bewertung einer Entscheidung, nach der jemand nach bestem Wissen und Gewissen das zu tun versucht, was sich ihm als richtig darstellt. Des weiteren scheint mir David N. James damit Recht zu haben, dass von einer eingehenderen Behandlung der bislang in der Kantforschung fast völlig vernachlässigten »Kasuistischen Fragen« und damit auch des Stellenwerts von Kasuistik weitere Aufschlüsse über Kants Moralphilosophie zu erwarten sind.[58]

In der gleichen Weise wie das Verbot der Selbsttötung begründet Kant auch das Verbot der Selbstverstümmelung (worunter er ausdrücklich nicht medizinisch indizierte Amputationen rechnet).

»Sich eines integrierenden Teils als Organs berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken, oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Kastration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können, u. dgl. gehört zum partialen Selbstmorde; aber nicht, ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes, und hiemit dem Leben nachteiliges Organ durch Amputation, oder, was zwar ein Teil, aber kein Organ des Körpers ist, z.E. die Haare, sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden; wiewohl der letztere Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird.«[59]

Es mag nicht ohne weiteres einleuchten, weshalb Kant die Spende (im Unterschied zum Verkauf) eines Zahnes an einen anderen als verbotene

58 Siehe dazu auch David N. James, Twenty Questions: Kant's Applied Ethics, in: *Southern Journal of Philosophy* 30 (1992), 67–87.

59 *MST* 8, 555 = VI, 423$_{7-16}$.

Selbstverstümmelung gilt; denn man könnte sie auch als einen Akt der Wohltätigkeit werten. Doch dürfte auch hier wiederum gelten, dass ein ehrenwertes Ziel nicht schon das Mittel rechtfertigt und dass nach Kant der Hilfeleistung etwa durch die eigene physische Integrität Grenzen gesetzt sind, zumal für eine Zahnspende zur Zeit Kants galt, dass der Nutzen des Empfängers zweifelhaft, der Schaden des Gebers aber (angesichts unzureichender Möglichkeiten des Zahnerhalts) beträchtlich war.[60]

Das Verbot, sich zu betrinken, begründet Kant (im Rahmen der Pflichten gegen sich selbst) damit, dass Trunkenheit die eigene Handlungsfähigkeit (vorübergehend) ausschaltet und den Menschen seiner Kompetenz beraubt, sich zurechnungsfähig Zwecke zu setzen. Sie läuft also direkt dem zuwider, was den Menschen auszeichnet und was zu kultivieren ihm aufgegeben ist. Vergleichbares gilt auch für den Genuss anderer »betäubende[r] Mittel, als den Mohnsaft, und andere[r] Produkte des Gewächsreichs«,[61] wobei hier noch die (verstärkte) Suchtwirkung hinzukommt. Wer maßlos isst, setzt seine Handlungsfähigkeit herab und macht sich geistig immobil.

Als die Laster, welche die Pflichten des Menschen gegen sich selbst »bloß als moralisches Wesen verletzen«, führt Kant die Lüge, den Geiz und die Kriecherei an. Lüge wird von Kant als Unwahrhaftigkeit bzw. als vorsätzliches Sagen der Unwahrheit, genauer gesagt: dessen, was man für die Unwahrheit hält, verstanden. Kant unterscheidet zwischen der inneren und der äußeren Lüge. Die innere Lüge besteht darin, dass man sich wider besseres Wissen etwas vorzumachen versucht. Kant führt als Beispiele an,

60 Zahntransplantationen wurden bereits von Pierre Fauchard (1678–1761) versucht und dann vor allem von John Hunter (1728–1793) propagiert. Hunter empfahl, »daß der Zahnarzt bei der Transplantation mehrere Spender zur Hand haben müsse, denn wenn der erste Zahn nicht ins das Zahnfach passe, müsse einer des nächsten ausprobiert werden und so fort, bis ein passender gefunden sei! Es ist erstaunlich, daß der Vater der modernen Chirurgie, dessen beträchtliches Wissen auf wissenschaftlicher Forschung und praktischer Erfahrung beruhte, solch eine Prozedur befürwortet hat. Mit der Zeit gab man die Transplantation auf (obwohl sie sich bis ins 19. Jahrhundert hinein hielt), nachdem wiederholt von Fehlschlägen berichtet wurde und die Gefahr der Übertragung von Krankheiten, besonders der Syphilis, erkannt worden war.« Ausschlaggebend war aber die Einführung »mineralischer« Implantate (Porzellanzähne). Malvin E. Ring, *Geschichte der Zahnmedizin* (1985), Köln: Könemann 1997, 180. Zur Zahnmedizin im 18. Jahrhundert siehe auch Walter Hoffmann-Axthelm, *Die Geschichte der Zahnheilkunde*, Berlin u. a.: Quintessenz Verlagsgesellschaft 2. Aufl. 1985, 221–276.

61 *MST* 8, 560 = VI, 427$_{23\,f.}$

dass man sich einen Glauben an Gott einzureden versucht, obwohl man weiß, dass man nicht an Gott glaubt, oder dass man sich davon zu überzeugen versucht, dass man aus Pflicht pflichtmäßig handelt, obwohl man weiß, dass man es nur aus Furcht vor Strafe tut. Die äußere Lüge besteht darin, dass man anderen gegenüber vorsätzlich die Unwahrheit sagt. Dies ist nach Kant nicht erst dann verboten, wenn es anderen schadet und sie in ihren Rechten beeinträchtigt. Betrug, falsche Versprechen, Verleumdung etc. gehören in die »Rechtslehre«. Kants These ist vielmehr, dass die Lüge mit der eigenen Würde unvereinbar ist und es deshalb eine vollkommene Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, auch dann nicht zu lügen, wenn das Recht anderer nicht tangiert ist. Warum aber Kant zufolge die Lüge die eigene Würde des Menschen verletzt und wieso Kant sie »für die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet«[62] hält, ist den Ausführungen in der *Tugendlehre* nicht so einfach zu entnehmen. Die mit der Lüge verbundene »Ehrlosigkeit« ist nach Kant evident. Die Argumentation, die Kant anbietet, besteht vor allem in Folgendem:

> »Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem anderen (wenn es auch eine bloß idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft, etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mitteilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken gerade entgegen gesetzter Zweck, mithin Verzichttuung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst.«[63]

Nun scheint die Reduktion der Funktion von Sprachfähigkeit auf die Mitteilung der eigenen Gedanken, ganz abgesehen von der Frage, inwiefern einem solchen Zweck normative Bedeutung zukommt, in gewisser Weise gerade das vorauszusetzen, was es zu zeigen gilt. Es fragt sich aber, ob eine solche Reaktion auf die voranstehende Argumentation nicht zu oberflächlich ist. Kant sieht die vorsätzliche Täuschung durch bewusstes Sagen einer Unwahrheit als »in sich« schlechte Handlung an, so dass kein Zweck diese zu rechtfertigen vermag.[64] Selbst wenn man Kant darin nicht

---

62 *MST* 8, 562 = VI, 429$_{4\,f.}$.

63 *MST* 8, 562 f. = VI, 429$_{24–34}$.

64 »Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsätzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht, anderen *schädlich* zu sein, um für *verwerflich* erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte anderer. Es kann auch bloß Leichtsinn, oder gar Gutmütigkeit, die Ursache davon sein, *ja selbst ein*

folgen will, gilt es doch näher zu erfassen, worin genau für Kant die Schlechtigkeit bzw. das Verbrechen der Lüge besteht. Kants Antwort ist offensichtlich: in einer bewussten, nach Gutdünken eingesetzten Falschheit der Person. Wer anderen dann etwas mitteilt, was er für falsch hält, wenn er es für geeignet oder gar für richtig hält, der ist nicht verlässlich und dem ist nicht zu trauen. Wer sich selbst belügt, der kann sich nicht trauen. Vor diesem Hintergrund wird auch der Stellenwert von Kants Verweis auf »die natürliche Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken« verständlich. Das Argument beruht nicht auf einer eingeschränkten Sicht der Möglichkeiten von Sprachverwendung, sondern darauf, dass das, was sich als »Mitteilung seiner Gedanken« gibt und das Ziel hat, als eine solche Mitteilung genommen zu werden, in Wahrheit keine solche Mitteilung ist. Dadurch, dass einem nicht zu trauen ist, entwertet man sich gewissermaßen als Person, was mit der eigenen Würde unvereinbar ist.

Unter »Geiz« versteht Kant im Zusammenhang der Pflichten gegen sich selbst nicht einen Mangel an Großzügigkeit anderen gegenüber, sondern eine Selbsteinschränkung, die darauf hinausläuft, sich ohne Not das Notwendige zu entziehen und auf diese Weise sein Lebensglück zu zerstören.[65] Der »Geizige« spart und erfreut sich an den Vorstellungen, was er mit dem Ersparten machen könnte, ist aber niemals bereit, das Ersparte anzutasten oder das Sparregime, dem er sich unterworfen hat, zu beenden. – Wie es dem Menschen aufgrund der Würde der anderen Menschen nicht erlaubt ist, diesen zuzumuten, sich für geringer als man selbst zu halten, so ist es einem selbst aufgrund der eigenen Würde nicht erlaubt, sich um bestimmter Vorteile willen anderen gegenüber geringer zu machen.

»[...] die bloß als Mittel, zu Erwerbung der Gunst eines anderen (wer es auch sei), ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werts (Heuchelei und Schmeichelei) [...] ist falsche (erlogene) Demut, und, als Abwürdigung seiner Persönlichkeit, der Pflicht gegen sich selbst entgegen.«[66]

---

wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden, so ist doch die Art, ihm nachzugehen, durch die bloße Form ein *Verbrechen* des Menschen an seiner eigenen Person, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß.« (*MST* 8, 563 = VI, 430$_{1-8}$; nur die erste Hervorhebung [»schädlich«] dort). Siehe auch Kants Aufsatz *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, 8, 637–643 = VIII, 425–430.

65 Kant spricht von einer »Verengung *seines eigenen* Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses« (*MST* 8, 566 = VI, 432$_{10-12}$).

66 *MST* 8, 570 = VI, 435$_{37}$–436$_{4}$; zitiert unter Auslassung der Anmerkung.

Was die unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst anbelangt, so habe ich Kants Begründung für die Pflicht, sich um die Kultur der »Gemüts- und Leibeskräfte« zu bemühen, bereits in Zusammenhang der einführenden Behandlung des Zwecks der eigenen Vollkommenheit vorgestellt. Deshalb sei an dieser Stelle nur noch auf die moralische Vollkommenheit und die damit zusammenhängenden Pflichten näher eingegangen. Das allgemeine ethische Gebot lautet nach Kant »handle pflichtmäßig, aus Pflicht«. Entsprechend ist der Mensch gehalten, es sich zum obersten Zweck, zur obersten Maxime zu machen, in allen seinen Handlungen dem unbedingt notwendigen Zweck der reinen praktischen Vernunft in seiner eigenen Person und der Person eines jeden anderen in seinem Handeln (als Grenze und als Ziel) stets Rechnung zu tragen (zu versuchen). Wie Kant in der *Religionsschrift* herausgestellt hat, ist eine solche Maxime dem Menschen nicht nur nicht selbstverständlich, sondern hat man darüber hinaus davon auszugehen, dass jeder Mensch eine damit unvereinbare oberste Maxime gewählt hat, nämlich die Maxime, von dem moralischen Gebot fallweise Ausnahmen zugunsten seiner Neigungen zu machen.[67] Wegen dieser Maxime ist der Mensch Kant zufolge als »radikal«, d. h. von der Wurzel her oder von Grund auf, »böse« einzuschätzen.[68] Aufgrund des Vermögens reiner praktischer Vernunft muss sich der Mensch aber für befähigt halten, eine Umkehr zu vollziehen und an die Stelle der bösen Maxime die geforderte oberste Maxime in sich zu gründen zu versuchen. Eine Umkehr oder »Revolution« muss einerseits als »augenblicklich« und vollständig gedacht werden, andererseits sich, da der Mensch davon auszugehen hat, dass er einen unauslöschlichen Hang hat, der bösen Maxime zu folgen, als ein beständiges und lebenslanges Bemühen um innere Reform seines Handelns auswirken.[69] Dies ist die

---

67 *Rel.* 8, 684 f. = VI, 361–33. Kant unterscheidet in der *Religionsschrift* zwischen (1.) der Schwäche oder Gebrechlichkeit des Menschen, seinen guten Maximen nicht Folge zu leisten, (2.) seiner Unlauterkeit, das Pflichtgemäße nicht (allein) aus Pflicht zu tun, und (3.) seiner Bösartigkeit, Verderbtheit oder Verkehrtheit, nämlich »der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz anderen (nicht moralischen) nachzusetzen.« (*Rel.* 8, 676 f. = VI, 2916–3018 [das Zitat VI, 3011 f.]).

68 Vgl. *Rel.* 8, 680 = VI, 3222–33.

69 »Daß aber jemand nicht bloß ein *gesetzlich*, sondern ein *moralisch* guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d.i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (virtus noumenon), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche *Reform*, so lange die Grundlage der Maximen unlauter

Perspektive, die Kant in den §§ 21 und 22 der *Tugendlehre* einnimmt. Kant macht hier als »Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit« einerseits die »Lauterkeit der Pflichtgesinnung«, andererseits die »Vollkommenheit« im Sinne der Vollständigkeit der Erfüllung aller Pflichten, insbesondere der Tugendpflichten, namhaft.

»Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach *enge* und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der *Gebrechlichkeit* (fragilitas) der menschlichen Natur.«[70]

Da der Mensch sich in seiner moralischen Qualität als homo noumenon nicht erkennen kann, kann er sich niemals der Lauterkeit seiner Gesinnung und der Vollkommenheit (Vollständigkeit in) seiner Pflichterfüllung sicher sein. Des weiteren kann er, der sich beständig mit Anreizen konfrontiert sieht, seine Pflichten nicht zu erfüllen, und der sich beständig mit neuen Ereignissen und Situationen konfrontiert sieht, die sein moralisch richtiges und gutes Handeln fordern, zu keinem Zeitpunkt seines Lebens davon ausgehen, dass er das ihm moralisch Aufgegebene erreicht hat. Er kann sich also nur stets von neuem bemühen und versuchen, Fortschritte zu machen. Die fehlende Möglichkeit, im Positiven ein Wissen um seine moralische Qualität erlangen zu können, also sich der Gutheit seiner Gesinnungen zu vergewissern, schließt aber Kant zufolge nicht schon aus, dass es möglich ist, Defizite in seinen Gesinnungen und seinen Handlungen zu entdecken, Unlauterkeiten und Unvollkommenheiten zu erkennen. Deshalb kommt dem Bemühen um Selbsterkenntnis eine überragende Bedeutung zu. Kant bezeichnet es »als erstes Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.«

»*Erkenne* (erforsche, ergründe) *dich selbst* nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht – dein Herz – ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder

---

bleibt, sondern muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden [...]. Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe, und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht, es zu sein, sie gebietet uns aber nichts, als was uns tunlich ist. Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmähliche Reform aber für die Sinnesart (welche jener Hindernisse entgegenstellt), notwendig, und daher auch dem Menschen möglich sein muß.« (*Rel.* 8, 698 = VI, 47$^{18-26; 29-36}$; Hervorhebungen dort).

70 *MST* 8, 582 f. = VI, 44$^{625-27}$; Hervorhebungen dort.

unlauter, und was, entweder als ursprünglich zur *Substanz* des Menschen gehörend, oder, als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischen *Zustande* gehören mag.

Das moralische Selbsterkenntnis, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang.«[71]

Kant behandelt dieses Gebot noch vor den unvollkommenen Pflichten im Anschluss an seine Gewissenslehre. Man wird aber sagen müssen, dass auch das Gebot der moralischen Selbsterkenntnis wegen der menschlichen Begrenztheit nur eine unvollkommene Pflicht besagt.

71 *MST* 8, 576 = VI, 441$_{2;\ 4–14}$; Hervorhebungen dort.

Literaturverzeichnis

1. Ausgaben der Werke Kants und Hilfsmittel

Immanuel Kant: *Werke* in 12 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968 u. ö.

Kants Gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen/Deutschen/Göttinger Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. (Akademie-Ausgabe).

Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hg. von Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner 1986.

Kant im Kontext Plus. Werke auf CD-ROM. 2. Aufl. 1997 (Karsten Worm Info-SoftWare).

Andreas Roser/Thomas Mohrs (Hg.): *Kant-Konkordanz in zehn Bänden*, Hildesheim: Olms-Weidmann 1992–1995.

2. Weitere Literatur

Albrecht, Michael: Kants Maximenethik und ihre Begründung, in: *Kant-Studien* 85 (1994), 129–146.

Allison, Henry E.: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.

Allison, Henry E.: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven: Yale University Press 1983.

Ameriks, Karl: Kant's Deduction of Freedom and Morality, in: *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), 53–79.

Ameriks, Karl: *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogism of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press 1982.

Aune, Bruce: *Kant's Theory of Morals*, Princeton: Princeton University Press 1979.

Batscha, Zwi (Hg.): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.

Baumann, Peter: Zwei Seiten der Kantschen Begründung von Eigentum und Staat, in: *Kant-Studien* 85 (1994), 147–159.

Baumgardt, D.: Legendary Quotations and the Lack of References, in: *Journal of the History of Ideas* 7 (1946), 99–102.

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*, Halle 4.Aufl. 1757, Abdruck in: Kants gesammelte Schriften der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1901 ff., Bd. XVII, 5–226 (§§ 1–503; §§ 700–1000) u. Bd. XV, 5–54 (§§ 504–699).

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*, Halle 7. Auflage 1779; Nachdruck Hildesheim: Olms 1963.

Beck, Lewis White: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press 1960, 1963.

Beck, Lewis White (ed.): *Proceedings of the Third International Kant Congress* 1970, Dordrecht: D. Reidel 1972.

Beck, Lewis White: The Fact of Reason: An Essay on Justification in Ethics, in:

ders.: *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis: Bobbs-Merrill 1965, 200–214.

Beck, Lewis White: *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis: Bobbs-Merrill 1965.

Beiser, Frederick C.: *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790–1800*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992.

Beyleveld, Deryck: Gewirth and Kant on Justifying the Supreme Principle of Morality, in: Michael Boylan (ed.), *Gewirth. Critical Essays on Action, Rationality, and Community*, Lanham: Rowman & Littlefield 1999, 97–117.

Bien, Günther: Art. »Herrschaftsform(en)«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, 1096–1099.

Bien, Günther: Räsonierfreiheit und Gehorsamspflicht. Die Universität und der Prozeß der Aufklärung in Kants staatsrechtlichen Schriften, in: Gerhard Funke (Hg.): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974* II.2, Berlin: de Gruyter 1974, 617–632.

Bien, Günther: Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 79 (1972), 1–18, auch in: Zwi Batscha (Hg.): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976 77–101.

Bittner, Rüdiger: Hypothetische Imperative, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34 (1980), 210–226.

Bittner, Rüdiger: *Maximen*, in: Gerhard Funke (Hg.): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974*, II.1, Berlin: de Gruyter 1974, 485–498.

Bittner, Rüdiger: *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg/München: Alber 1983.

Boylan, Michael (ed.): *Gewirth. Critical Essays on Action, Rationality, and Community*, Lanham: Rowman & Littlefield 1999.

Brandt, Reinhard/Werner Stark (Hg.): *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants* = Kant-Forschungen 5, Hamburg: Meiner 1994.

Brandt, Reinhard: Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Hariolf Oberer/Gerhard Seel (Hg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1988, 169–191.

Brandt, Reinhard: *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1974.

Brandt, Reinhard: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)* = Kant-Forschungen 10, Hamburg: Meiner 1999.

Brandt, Reinhard (Hg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: de Gruyter 1982.

Bubner, Rüdiger: *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 1982.

Bubner, Rüdiger: Noch einmal Maximen, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), 551–561.

Buchda, Gerhard: *Das Privatrecht Immanuel Kants (Der erste Teil der Rechtslehre in der Metaphysik der Sitten) Ein Beitrag zur Geschichte und zum System des Naturrechts*, Diss. Jena 1929.

Burri, Alex/Jürg Freudiger: Zur Analytizität hypothetischer Imperative, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990), 98–105.

Byrd, B. Sharon: Kant's Theory of Contract, in: *Southern Journal of Philosophy* 36 (1997), Supplement, 131–153.

Byrd, B. Sharon: Kant's Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution, in: *Law and Philosophy* 8 (1989), 151–200.

Cramer, Konrad: Hypothetische Imperative?, in: Manfred Riedel (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* Bd. I, Freiburg: Rombach 1972, 159–212.

Cullity, Garrett/Berys Gaut (eds.): *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press 1997.

Deggau, Hans-Georg: *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1983.

Dorschel, Andreas: *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel* = Schriften zur Transzendentalphilosophie, Bd. 10, Hamburg: Meiner 1992.

Dreier, Ralf (Hg.): *Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts* (=Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Beiheft 37), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1990.

Julius Ebbinghaus: *Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit* = Kantstudien Ergänzungshefte 94, Bonn: Bouvier 1968.

Ebbinghaus, Julius: Wozu Rechtsphilosophie? Ein Fall ihrer Anwendung (1972), in: Julius Ebbinghaus: Gesammelte Schriften, Bd.2, Bonn: Bouvier 1988, 415–442.

Enderlein, Wolfgang: Die Begründung der Strafe bei Kant, in: *Kant-Studien* 76 (1985), 303–327.

Fichte, Johann Gottlieb: »Gebhard Rezension«, in: *J.G.Fichte-Gesamtausgabe*, ed. R. Lauth, H. Jacob, I, 2., Stuttgart: Fromman-Holzboog 1965, 21–29 oder in: *Fichtes Werke*, hg. I. H. Fichte, Bd. VIII, Berlin: de Gruyter 1971, 418–426.

Fleischacker, Samuel: Kant's Theory of Punishment, in: *Kant-Studien* 79 (1988), 434–449.

Forschner, Maximilian: Kant versus Bentham. Vom vermeintlich kategorischen Imperativ des Strafgesetzes, in: Reinhard Brandt (Hg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin: de Gruyter 1982, 376–398.

Freudiger, Jürg: *Kants Begründung der praktischen Philosophie. Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«* = Berner Reihe philosophischer Schriften, Bd. 14, Bern: Verlag Paul Haupt 1993.

Fulda, Hans Friedrich: Kants Begriff eines intelligiblen Besitzes und seine Deduktion (»Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre«, § 6), in: *Jahrbuch für Recht und Ethik 5* (1997), 103–119.

Funke, Gerhard (Hg.): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974*, II.1 u. 2., Berlin: de Gruyter 1974.

Funke, Gerhard (Hg.): *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990,* Bd. II.1, Bonn/Berlin: Bouvier 1991.

Gewirth, Alan: Can Utilitarianism Justify Any Moral Rights?, in: Alan Gewirth: *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago: University of Chicago Press 1982, 143–162.

Gewirth, Alan: *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago: University of Chicago Press 1982.

Gewirth, Alan: *Reason and Morality*, Chicago: University of Chicago Press 1978.

Gewirth, Alan: Replies to My Critics, in: Edward Regis Jr. (ed.): *Gewirth's Ethical*

Rationalism. Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth, Chicago: University of Chicago Press 1984, 192–255.

Gregor, Mary: *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten, Oxford: Blackwell 1963.

Guest, A. G. (ed.): *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press 1961.

Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

Hare, Richard M.: *Freedom and Reason*, Oxford: Clarendon Press 1963.

Hart, H.L.A.: Postscript: Responsibility and Retribution, in: H. L. A. Hart: *Punishment and Responsibility*, Oxford: Clarendon Press 1968, 210–237.

Hart, H.L.A.: Prolegomenon to the Principles of Punishment (1959), in: ders.: *Punishment and Responsibility*, Oxford: Clarendon Press 1968, 1–27.

Hart, H.L.A.: *Punishment and Responsibility*, Oxford: Clarendon Press 1968.

Hartmann, Anja Victorine: Der Platz des rechtlichen Postulats in der Besitzlehre, in: Reinhard Brandt/Werner Stark (Hg.): *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants* = Kant-Forschungen 5, Hamburg: Meiner 1994, 109–120.

Henrich, Dieter: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft (1960), in: Gerold Prauss (Hg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1973, 223–254.

Henrich, Dieter: Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹, in: Alexander Schwann (Hg.): *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 55–112.

Herman, Barbara: Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995), 967–988.

Hill, Jr., Thomas E.: *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press 1992.

Hill, Jr., Thomas E.: Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), 291–314.

Hill, Jr., Thomas E.: The Hypothetical Imperative, in: *Philosophical Review* 82 (1973), 429–450; Wiederabdruck in: Thomas E. Hill, Jr.: *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press 1992, 17–37.

Höffe, Otfried: Der kategorische Imperativ als Grundbegriff einer normativen Rechts- und Staatsphilosophie, in: Reinhard Löw (Hg.): *Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1987, 87–100.

Höffe, Otfried: Einführung, in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* = Klassiker Auslegen, Bd. 19, Berlin: Akademie Verlag 1999, 1–18.

Höffe, Otfried: *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.

Höffe, Otfried (Hg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt/M.: Klostermann 1989.

Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* = Klassiker Auslegen, Bd. 19, Berlin: Akademie Verlag 1999.

Höffe, Otfried: Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe, in: Reinhard Brandt (Hg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin: de Gruyter 1982, 335–375.

Höffe, Otfried: Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen, in: Otfried Höffe: *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, 84–119.

Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, München: Beck, 1983 2. Aufl. 1988.

Höffe, Otfried: Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law, in: Yirmiyahu Yovel (ed.): *Kant's Practical Philosophy Reconsidered. Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter, December 1986*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1989, 149–167.

Höffe, Otfried: *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.

Höffe, Otfried: Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß, in: *Neue Hefte für Philosophie* 17 (1979), 1–36.

Höffe, Otfried: Vom Straf- und Begnadigungsrecht, in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* = Klassiker Auslegen 19, Berlin: Akademie Verlag 1999, 213–233.

Hoffmann-Axthelm, Walter: *Die Geschichte der Zahnheilkunde*, Berlin u. a.: Quintessenz Verlagsgesellschaft 2. Aufl. 1985.

Honoré , A. M.: Ownership, in: A. G. Guest (ed.): *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press 1961, 107–147.

Horn, Adam: *Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigung seines Eherechts*, Düsseldorf: G.H. Nolte 1936; Nachdruck mit einem Nachwort von Hariolf Oberer, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991.

Ilting, Karl-Heinz: Der naturalistische Fehlschluß bei Kant, in: Manfred Riedel (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg: Rombach 1972, 113–130.

James, David N.: Suicide and Stoic Ethics in the *Doctrine of Virtue*, in: *Kant-Studien* 90 (1999), 40–58.

James, David N.: Twenty Questions: Kant's Applied Ethics, in: *Southern Journal of Philosophy* 30 (1992), 67–87.

Jauch, Ursula Pia: *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Wien: Passagen Verlag, 1988 2.Aufl. 1989.

Kaufman, Alexander: *Welfare in the Kantian State*, Oxford: Clarendon Press 1999.

Kelsen, Hans: *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien: Manz 1979.

Kersting, Wolfgang: »Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit« (1982), in: Wolfgang Kersting: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 74–120.

Kersting, Wolfgang: Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), 404–421.

Kersting, Wolfgang: Die verbindlichkeitstheoretischen Argumente der Kantischen Rechtsphilosophie, in: Ralf Dreier (Hg.): *Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts* (=Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Beiheft 37), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1990, 62–74. (Wiederabdruck als: Die Verbindlichkeit des Rechts, in: Wolfgang Kersting: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, 19–40.)

Kersting, Wolfgang: Freiheit und intelligibler Besitz. Kants Lehre vom synthetischen Rechtssatz a priori, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 6 (1981), 31–51.

Kersting, Wolfgang: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.

Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin: de Gruyter 1984, Taschenbuchausgabe Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

Klemme, Heiner F., Bernd Ludwig, Michael Pauen, Werner Stark (Hg.): *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999.

Klemme, Heiner F., Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht, in: Heiner F. Klemme, Bernd Ludwig, Michael Pauen, Werner Stark (Hg.): *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, 124–151.

Korsgaard, Christine M.: The Normativity of Instrumental Reason, in: Garrett Cullity/Berys Gaut (eds.): *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press 1997, 215–254.

Krämer, Hans: *Integrative Ethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

Kühl, Kristian: *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Freiburg/München: Alber 1984.

Küsters, Gerd-Walter: *Kants Rechtsphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.

LeBar, Mark: Kant on Welfare, in: *Canadian Journal of Philosophy* 29 (1999), 225–250.

Locke, John: *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press 1960, 1988.

Löw, Reinhard (Hg.): *Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann*, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1987.

Longuenesse, Béatrice: *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the ›Critique of Pure Reason‹*, Princeton: Princeton University Press 1998.

Ludwig, Bernd: Der Platz des rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft innerhalb der Paragraphen 1–6 der kantischen Rechtslehre, in: Reinhard Brandt (Hg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: de Gruyter 1982, 218–232.

Ludwig, Bernd: *Kants Rechtslehre* = Kant-Forschungen 2, Hamburg: Meiner 1988.

Ludwig, Bernd: Postulat, Deduktion und Abstraktion in Kants Lehre vom intelligiblen Besitz. Einige Reflexionen im Anschluß an den vorstehenden Aufsatz von Y. Saito, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 82 (1996), 250–259.

Ludwig, Bernd: Warum es keine ›hypothetischen Imperative‹ gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Sätze sind. Einige Anmerkungen zu einer falsch gestellten Frage bezüglich Kants Theorie praktischer Sätze, in: Heiner F. Klemme, Bernd Ludwig, Michael Pauen, Werner Stark (Hg.): *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, 105–124.

Mack, Eric: Deontologism, Negative Causation, and the Duty to Rescue, in: Edward Regis Jr. (ed.): *Gewirth's Ethical Rationalism. Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth*, Chicago: University of Chicago Press 1984, 147–166.

Maluschke, Günther: *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Freiburg/München: Alber 1982.

McCarthy, Micheal H.: Kant's application of the Analytic/Synthetic distinction to Imperatives, in: *Dialogue. Canadian philosophical review* 18 (1979), 373–91.
Moritz, Manfred: *Kants Einteilung der Imperative*, Lund/Copenhagen: CWK Gleerup/Ejnar Munksgaard 1960.
Mulholland, Leslie A.: *Kant's System of Rights*, New York: Columbia University Press 1990.
Murphy, Jeffrie G.: Does Kant Have a Theory of Punishment?, in: *Columbia Law Review* 87 (1987), 509–532.
Murphy, Jeffrie G.: *Kant: The Philosophy of Right*, London/New York : Macmillan/St. Martin's Press 1970, 140–144.
Murphy, Jeffrie G.: Kant's Theory of Criminal Punishment, in: Lewis White Beck (ed.): *Proceedings of the Third International Kant Congress* 1970, Dordrecht: D. Reidel 1972, 434–441.
Nakhnikian, George: Kant's Theory of Hypothetical Imperatives, in: *Kant-Studien* 83 (1992), 21–49.
Naucke, Wolfgang: Die Reichweite des Vergeltungsstrafrechts bei Kant, in: *Schleswig-Holsteinische Anzeigen* 1964, 204–211.
Nell [= O'Neill], Onora: *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, New York: Columbia University Press 1975.
Nicholas, Barry: *An Introduction to Roman Law*, Oxford: Clarendon Press 1962.
Oberer, Hariolf/Gerhard Seel (Hg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1988.
Oberer, Hariolf: Rezension von Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, in: *Kant-Studien* 77 (1986), 118–122.
Oberer, Hariolf: Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre, in: Reinhard Brandt (Hg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin: de Gruyter, 1982, 399–423.
O'Neill, Onora: *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
O'Neill, Onora: Reason and autonomy in *Grundlegung* III, in: dies.: *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 51–65.
Paton, Herbert J.: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson 5th ed. 1965.
Paton, Herbert J.: *Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin: de Gruyter 1962.
Patzig, Günther: *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1983.
Patzig, Günther: Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik (1966), in: Günther Patzig: *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1983, 101–126.
Pinkard, Terry: Kant, Citizenship, and Freedom, in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie-Verlag 1999, 155–172.
Pothast, Ulrich: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, 1987.
Prauss, Gerold: *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt/M.:Klostermann 1983.
Prauss, Gerold (Hg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1973.

Primoratz, Igor: On »Partial Retributivism«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 71 (1985), 373–377.
Rawls, John: *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1971, rev. ed. 1999.
Reath, Andrews: Hedonism, Heteronomy and Kant's Principle of Happiness, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 70 (1989), 42–72.
Regis Jr., Edward (ed.): *Gewirth's Ethical Rationalism. Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth*, Chicago: University of Chicago Press 1984.
Riedel, Manfred (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg: Rombach 1972.
Ring, Malvin E.: *Geschichte der Zahnmedizin* (1985), Köln: Könemann 1997.
Ros, Arno: Kants Begriff der synthetischen Urteile a priori, in: *Kant-Studien* 82 (1991), 146–172.
Rosen, Allen D.: *Kant's Theory of Justice*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1993.
Saage, Richard: *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant* (1973), Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2. akt. Aufl. 1994.
Saito, Yumi: War die Umstellung von § 2 der Kantischen »Rechtslehre« zwingend? Eine Rezension von Anja V. Hartmanns Abhandlung »Der Platz des rechtlichen Postulats in der Besitzlehre«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 82 (1996), 238–250.
Saito, Yumi: Die Debatte weitet sich aus – zu Bernd Ludwigs vorstehender Replik, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 82 (1996), 259–265.
Scheid, Don E.: Kant's Retributivism, in: *Ethics* 93 (1982/83), 262–282.
Schild, Wolfgang: Ende und Zukunft des Strafrechts, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 70 (1984), 71–112.
Schöndorf, Harald: »Denken-Können« und »Wollen-Können« in Kants Beispielen für den kategorischen Imperativ, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985), 549–573.
Scholz, Gertrud: *Das Problem des Rechts in Kants Moralphilosophie*, Diss. Köln 1972.
Schulte, Christoph: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München: Fink 1988, 2. Aufl. 1991.
Schwann, Alexander (Hg.): *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975.
Seel, Gerhard: Sind hypothetische Imperative analytisch praktische Sätze?, in: Otfried Höffe (Hg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt/M.: Klostermann 1989, 148–171.
Seidler, Michael J.: Kant and the Stoics on Suicide, in: *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), 429–453.
Shell, Susan Meld: *The Rights of Reason. A Study of Kant's philosophy and politics*, Toronto: University of Toronto Press 1980.
Sherman, Nancy: *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
Stangneth, Bettina: Das ›Faktum der Vernunft‹. Versuch einer Ortsbestimmung, in: *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 3, Berlin: de Gruyter 2001, 104–122.
Steigleder, Klaus: *Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik*, Tübingen: Attempto 1992.
Steigleder, Klaus: *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*, Freiburg/München: Alber Verlag 1999.

Struck, Peter: Ist Kants Rechtspostulat der praktischen Vernunft aporetisch? Ein Beitrag zur neuerlich ausgebrochenen Kontroverse um Kants Rechtsphilosophie, in: *Kant-Studien* 78 (1987), 471–476.

Tenbruck, Friedrich: Über eine notwendige Textkorrektur in Kants »Metaphysik der Sitten«, in: *Archiv für Philosophie* 3 (1949), 216–220.

Timmons, Mark: McCarthy on Practical Necessitation in Kant, in: *Kant-Studien* 80 (1989), 198–207.

Timmons, Mark: Necessitation and Justification in Kant's Ethics, in: *Canadian Journal of Philosophy* 22 (1992), 223–261.

Tuschling, Burkhard: Das »rechtliche Postulat der praktischen Vernunft«: seine Stellung und Bedeutung in Kants »Rechtslehre«, in: Hariolf Oberer/Gerhard Seel (Hg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1988, 273–292.

Unruh, Peter: *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1993.

Waxman, Wayne: Kant on the Possibility of Thought: Universals without Language, in: *Review of Metaphysics* 48 (1995), 809–58.

Waxman, Wayne: *Kant's Model of the Mind. A new Interpretation of Transcendental Idealism*, Oxford: Oxford University Press 1991.

Waxman, Wayne: Kant's Psychologism, Part 1, in: *Kantian Review* 3 (1999), 41–63, Part 2 in: *Kantian Review* 4 (2000), 74–92.

Waxman, Wayne: *Time out of Mind: Self and Understanding in Kant and British Empiricism* (Manuskript).

Welding, Steen O.: Ist die Zweck/Mittel-Relation präskriptiv? Kants Fehldeutung der »Nötigung des Willens«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 77 (1991), 508–524.

Westphal, Kenneth R.: Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct?, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), 141–194.

Westphal, Kenneth R.: Is Kant's Table of Contracts Complete?, in: *Southern Journal of Philosophy* 36, Supplement (1997), 155–161.

Westphal, Kenneth R.: Sketch of a Completeness Proof for Kant's Table of Contracts, in: *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 4, Berlin: de Gruyter 2001, 310–320.

Williams, Howard: *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Blackwell 1983.

Willaschek, Marcus: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 1992, 174–193.

Willaschek, Marcus: Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom »Factum der Vernunft«, in: Gerhard Funke (Hg.): *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990*, Bd. II.1, Bonn/Berlin: Bouvier 1991, 455–466.

Wimmer, Reiner: *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

Wolff, Michael: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Yovel, Yirmiyahu (ed.): *Kant's Practical Philosophy Reconsidered. Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter, December 1986*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1989.

Zotta, Franco: *Immanuel Kant. Legitimität und Recht – Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*, Freiburg/München: Alber 2000.

Zotta, Franco: Kant und der Besitzindividualismus, in: Richard Saage: *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, 2. aktual. Aufl. Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft 1994, 9–42.

Register

Abgaben 220
Abneigung 13 f., 62
Abschreckung 236 f., 240
Absicht 50, 123, 126, 128, 132, 165, *siehe auch* Intention
Abwägung 43
Achtung 139, 193, 247, Pflichten der Achtung 260 f., 263
Adelsherrschaft (Aristokratie) 207, 209
Albrecht, Michael 125 n124
Allgemeinheit 63, 101
Allison, Henry 70 n15, 84 n41, 87 n48, 89–96
Altruismus 21
Alzheimersche Erkrankung 267 f.
Ameriks, Karl 74 n24, 75 n26, 84 n41
analytisch 177 f., *siehe* Urteil
Anerkenntnis 108
angenehm 12
Angriff auf Leib u. Leben 225, 229
Annahme, notwendige u. versuchsweise 76 f., 82
Annehmlichkeit 12, 60
Anschauung, intellektuelle 91 f., 108
Anschauungsformen 90
Anspruch des Sollens 98 f., 101, persönlicher 140, 144 f., 146, 148, 187, 242, 258, *siehe* (ein) Recht, unbedingten Sollens als Tatsache 105, 111
Anteilnahme 260, 261
Antrieb 5–6, 16, 19 f., 72, 80, 88, 94 f.
Antriebsstruktur 17, 45
Arbeitstheorie des Eigentumserwerbs 180
Arbeitsvertrag 187
Argument, reflexives 71, 165
Aristokratie (Adelsherrschaft) 207, 209
Aristoteles 209 f.
Arme, Armenwesen 218–222, Versorgung durch »laufende Beiträge« 221
Armenhäuser 221
Arterhaltung 265
Aufdringlichkeit 260
Aufenthaltsrecht 182
Aufruhr (*rebellio*) 206
Aufstand (*seditio*) 206
Aune, Bruce 234 n82
Autokratie (Fürstengewalt) 207
Autonomie 57 f., 64 f., 67, 71–74, 94, unterschiedliche Bedeutungen von 109–115
Autonomieformel 118
aus Pflicht 119 f., 136, 243, 244, 248
Außenperspektive 114 f.
Aversion 13 f., *siehe* Abneigung
Axiom 34 n30
arbitrium brutum 4, 6 f., 9, 92, 109
arbitrium liberum 7, 8 f., 92
Autorität 139

Batscha, Zwi 210
Baumann, Peter 171 n18
Baumgardt, D. 99 n75
Baumgarten, Alexander G. 7 f.
Beck, Lewis White 70 n16, 84 n41, 99 n75, 102 n78, 104 n85, 231 n75
Bedingung 124 f.
Bedürfnis 18, 21, 86, 88 f.
Bedürfnisnatur (des Menschen) 10, 17
Bedürftige 218–222
Bedürftigkeit 13, 172
Befehl 24, bedingter 27 n12
Befindlichkeit (des Menschen) 12 f.
Beförderung (der Lebenskraft) 12
Befugnis 138 f., 147 f., 178, 198
Begehren 13, 56, 62
Begehrungsvermögen 4, 8, 13–15, 18–20, 109, 113, oberes 6–8, 19 unteres 6–8, 18 f.
Begierde 14
Begründung, des Moralprinzips 67–108, in *GMS* III 67–96, in *KpV* 96–108, Problem deduktiver 70 f.
Beiser, Frederick C. 207 n18
Bemächtigung (*occupatio*) 180
Besitz, intelligibler (bloß-rechtlicher) 143, 162, 176, 180, physischer (empirischer) 162, 177 f.
Besitznahme 184–186, erste 173 f.
Besitzrechte, Begründung von 161–178
Besitzverhältnisse 174
Bestialität 191 n67
Bestimmungsgrund 6–8, 19 f., 71, 81
Betroffene von Handlungen 146
Betrug 224, 229, 230, 270
Bewegursachen 7
Bewertungskriterium 15–18, 22
Beyleveld, Deryck 69 n13
Bien, Günther 209 f., 215 n41
Bittner, Rüdiger 27 n12, 113 f., 124 n124
Boden 174, 179 f., 182

böse, radikal 112, 272
Boylan, Michael 69 n13
Brandt, Reinhard 12 n20, 76 n27, 81 n33, 87 n47, 166 n9, 168, 173 n25, 174 n27, 181 n47, 190 n63, 192 n70, 196 n87, 224 n56
Brett des Karneades 202 n8, 238 f.
Bubner, Rüdiger 124 n124
Buchda, Gerhard 181 n47
Bürger 202, 204 f., 217, aktiver u. passiver 211
Burri, Alex 24 n6
Byrd, B. Sharon 188 n57, 226 n63, 239 f.

causae impulsivae, impellentes 7
Clarke, Samuel 54
Cramer, Konrad 47–51
Cullity, Garrett 54 n75

Dankbarkeit 260, 261
Davidson, Donald 126
Deduktion des Kategorischen Imperativs 80, des Begriffs eines bloß-rechtlichen Besitzes 176 f.
Deggau, Hans-Georg 199 n2
Demokratie 207 f.
Demütigung 260
Descartes, René 13 n25
Despotie, Despotismus 206, 207–210
Determinismus 9, 76 n27
Diebstahl 225, 229, 230
Ding an sich 87 f.
dinglich persönliches Recht 174, 189–197, 198
dominium 174
Dorschel, Andreas 8 n8, 9 n10, 112
Dreier, Ralf 151 n54, 152 n59

Ebbinghaus, Julius 168, 234 n83
Ehe 190–195
Eherecht 190–195
Ehezweck 193 f.
Eigeninteresse 55
Eigentümerwechsel 187
Eigentum (*dominium*) 171, 174 f., 179–186 als Institution 176 n32, Arbeitstheorie des 180, soziale Beschränkungen von? 175
Eigentumsrechte 161–178
Einsicht 107
Eltern 195 f.
Elternrecht 196
Empfindung, objektive u. subjektive 11
Enderlein, Wolfgang 230 n74
Endzweck 20
Entscheidung 10, 16–18, 50, 55 f., 79, 110 f., 123, 125, Vorgeschichte der 36
Entscheidungsprozess 35
Entschluss 35, 50, 55, 123
Erbadel 209
Erde als ursprünglicher Gesamtbesitz 181
Erdkugel 182
Erfahrung 72 f., 78, 87, 91, 95, 245
Erhaltung der Existenz 222
Erkenntnis 87 f., 90 f., 98, 107
Erkenntnisanspruch 92
Erscheinung 87 f., 95
Erwägen, Erwägung 36 f.
Erwartung 12–14, 16, 19 f.
Erwerb, Erwerbung 178, abgeleitete 179, erste 179 f., peremptorischer 184, provisorischer 184 f., Unbestimmtheit der 185, Ungleichheit der 185, ursprüngliche 179 f.
Erziehung 59, 195
Erzwingbarkeit, als Kriterium des Rechts 136–139, 147–149, 153, 200, 201 n4, 216, 218 f.
»Ethik« 132, 135, 241, allgemeines ethisches Gebot 244, 272, spezifische Pflichten der 243–274, Verhältnis »Ethik« u. Recht 132
Exekutive 205, 208

facultas appetitiva 7
Factum, Faktum = Tat u. Tatsache 98 mit n74, 102–108
Faktum der Vernunft 84 n43, 102–108
Fälschen von Geld 225
Falschheit 120
Familienrecht 174, 189–197
Fatalismus, Fatalist 81–85, 98
Fauchard, Pierre 269 n60
Fichte, Johann Gottlieb 103 n85
Findelhäuser 218
Findelkinder 219 n48
Fleischacker, Samuel 231 n75
Form (der Handlungsbestimmung) 66
Formeln des Kategorischen Imperativs 116–118
Forschner, Maximilian 229 n71
Fortpflanzung 190
Frauen 194, 211
Freiheit 4, 19, 94, 110, als Autonomie 71–74, äußere Handlungsfreiheit 132 f., 140, 172, 198, logische 81 f., praktische 4–6, 8–18, 57 f., 73, 92, negative 72 f., transzendentale 4 f.,

58, 81 mit n33, 90, 92, 97 f., 108, »Vernunftfreiheit« 81 f., Zuschreibung von 75
Freiheit der Feder 215
Freiheitsbeweis, Unmöglichkeit eines (theoretischen) 75
Freudiger, Jürg 24 n6, 68 n12
Freundschaft 194
Friedrich Wilhelm II. 207 n8
Fürstengewalt (Autokratie) 207
Fulda, Friedrich 181 n47
Funke, Gerhard 98 n74, 215 n41

Gaut, Berys 54 n75
Gebot 29, 59, 86, 94, 108, 113, 125, 156, 247
Gebrauch äußerer Gegenstände 162–178
Gebrauchsrechte 171 f.
Gedankending 60, 68, 176
Gefühl 11–18, 21, 62 f., 261
Gegenstand 11 f., 87, Recht an äußeren Gegenständen 161–178
Gehalt (der Handlungsbestimmung etc.) 66
Geiz 269, 271 f.
Gemütskräfte 248
Genuss, fleischlicher 20 f.
Gerichtsbarkeit 202 n8
Gerichtsprozess 211
Gesamtbesitz, ursprünglicher 181–183
Gesamtinteresse 15 f.
Geschichtsphilosophie XV
Geschlechtstrieb 190, 265
Geschlechtsverkehr 191 f.
Geschuldetheit 139 f., 145, 147–149, 216, 242, 258
Gesetz 48, 72 f., 112, 117, 121, 123, 137, 142, der Vernunft 63, 66, 89, 94 f., 101, 109–111, 134, 146, 156, 159, 197, 245, positives 202, 239
Gesetzgeber 142
Gesetzgebung, äußere 137, 138, ethische 241, juridische 241, positive 142
Gesinde 196
Gesinnung 136, 241, Lauterkeit der 273
Gesinnungsethik 60
Gewaltenteilung 204, 215, als Kennzeichen der Regierungsform (Staatsverfassung) 208
Gewaltmonopol 200
Gewirth, Alan 33 n29, 36 n34, 41 n36, 69 n13, 70 n16, 229 n71, 259 n28
Gewissen 273 f.
Gleichheit, angeborene 140, normative 141 f., 182, 227 f., 263
Glück, Glückseligkeit 10–22, 41–45, 60, 62 f., 86, 93, 97 f., 100 f., 109, 113, 244, 245, 250, 252, 266, 271, als Fluchtpunkt des Begehrens 62, fremde Glückseligkeit als notwendiger Zweck 132, 246, 248–253, Idee der 15, als Ideal der Einbildungskraft 16
Glücksstreben 8–18, 98
Gott 59, 104 n85, 108, 270
Gregor, Mary 267 n55
Grenze, normative 142 f.
Grund, Gründe 7, 9, 16–22, 54–58, 60, 72, 79 f., 94, 98, 109, 114, der Vernunft 72
Grundsatz 34 n30, 120 f., subjektiver 49
Grund und Boden 174, 179
Guest, A. G. 176 n32
gut, Gutes, Gutheit, 13 n21, 28 f., 29 n23, 63, 67, 119 f., absolut 53, 63, höchstes XV, relativ 53, 59, 63

Haben (in der Gewalt) 176–178
Habermas, Jürgen 241 n1
Handlung, Handeln 3, 34, 55 f., 61, 71 f., 98, 127, äußere 132, 241, aus Pflicht 119 f., Fernwirkung von Handlungen 143, institutionelle Rahmenbedingungen des 115, pflichtmäßige(s) 119
Handlungsalternative 123
Handlungserfolg 145
Handlungsfähigkeit 3, 8, 73, 92, 95, 110, 113 f., 250
Handlungsfähiger 35, 37, 39, 43, 60, 63, 65, 71 f., 113, 120, 156
Handlungsfreiheit, äußere 132 f., 140, 172, 198, als Grenze 140, als normativ geschützte Sphäre 141, 147
Handlungsmotivation 19
Handlungsoption 123
Handlungsprinzip 51–53
Handlungspsychologie Kants XIV, 10–22
Handlungstheorie 8, 122
Handlungsziel, *siehe* Ziel, Zweck
Hausherrenrecht, häusliches Recht 196 f., 216
Hare, Richard XVI
Hart, H.L.A. 226 n62
Hartmann, Anja Victorine 174 n27 u. n30, 181 n47
Hedonismus 19, 21 f.
Hemmung (der Lebenskraft) 12
Henrich, Dieter 70 n14, 81–85

Herabsetzung 260
Herman, Barbara 190 n64
Herrscher 204 f., 214
Heteronomie 110–115
Hilfeleistung 144, 159, 216 f., 250, 254–259
Hilfsbedürftigkeit, akute 254, 256–259, chronische 254–256
Hill, Jr., Thomas 51–53, 236 n87, 238 n93
Hirngespinst 61, 68
Hochmut 263
höchstes Gut XV
Höffe, Otfried 24 n4, 124 n124, 149 f., 156–160, 169–171, 199 n2, 224 n56, 226 n62, 238 n92, 240
Hoffmann-Axthelm, Walter 269 n60
homo noumenon 88, 266, 273
homo phaenomenon 88, 266
Honoré, A.M. 176 n32
Horn, Adam 190 n64, 191 n69, 193 n75
Hume, David 54
Hunter, John 269 n60
hypothetische Einstellung 43–45

Ich 88
Idee 61, 68, 78, 91, 97, 99, Handlungsrelevanz der 74
Ilting, Karl-Heinz 70 n16
Imperativ 24 f., 60, ungleich Befehl 24 f., als analytisch-praktische Satz 23 f., 30–33, 35–39, als Formel des Gebots 29, als (reflexives, praktisches) Urteil 25, 28, 30, assertorischer 29, der Geschicklichkeit 23 f., 41, der Klugheit 41 f., hypothetischer XIV, 23–58, 124 f., kategorischer 25, 53, 54, 57, 108 (*siehe auch* Kategorischer Imperativ), »konditionaler« 27, Möglichkeit 23, 34, 67, Nachweis d. analytischen Charakters hypothetischer Imperative 35–39, pragmatischer 40–45, pragmatischer Imperativ als assertorisch-praktisches Prinzip 44, problematischer? 44, technischer 23 f., 40–45, 89, technischer Imperativ als problematisch-praktisches Prinzip 44, Vollständigkeit der Einteilung 26 f.
Implikationsbeziehung 31
Impuls 7 f.
Innehaben 177
Innenperspektive 33, 56, 114
Instinkt 14 f.
Institutionen, verfassungsmäßige 202, 204
instrumentelles Prinzip (Korsgaard) 54–58
Intelligenz 88 f.
intelligible Welt 89 f.
Intention 123, 126, *siehe auch* Absicht
Interesse 14, 21, 23, 79, 110
Irrtum 119
ius talionis 233

James, David N 266 n54, 267 f.
Jauch, Ursula Pia 194 n79
Judikative 205, 211
Jury 211

Karneades 202 n8, 238 f.
Kasuistik 268
Kasuistische Fragen 266–268
Kategorien 90 f., 174
Kategorische Verbindlichkeit 135 f.
Kategorischer Imperativ 25 mit n9, 113, 119 f., 146 f., 156, 157–160, 191, als »ethischer« Imperativ 132 f., 147, 241, als rechtliches Prinzip 147, als Verpflichtungsgrund (auch) des Rechts 242, begründet Standpunkt der verpflichteten Personen 147 f., 242, begründet Standpunkt der wechselseitig berechtigten Personen 147 f., 242, Deduktion des 80, Formulierungen des 66, 115–118
Kauf 187
Kaufman, Alexander 219 n48
Kausalgesetz 9
Kausalität 34, 36, 72 mit n72, 90, psychologische 13
Kelsen, Hans 24 n5, 45–47
Kersting, Wolfgang 115, 149–156, 170 n17
Kinder 195 f., 216
Kirchenwesen 218, 219 n48
Klemme, Heiner F. 28 n17, 112 n97
Klugheit 22, 41, 59, 62, 98 f., 101, 110, 119, 133, 240, 244, 248, Imperative der 41, 89
Konsistenz, Konsistenzforderung 33, 37, 40, 42, 53, 56, 63, 65, 165
Korsgaard, Christine 54–58
Krämer, Hans 241 n1
Kriecherei 263, 269
Kriegsführung 214
Kriminalgerechtigkeit 224
Kühl, Kristian 150 n47, 168 n12, 174, 186
Küsters, Gerd-Walter 150 n47
Kultur 247 f.
kumulative Effekte 143

Lauterkeit der Gesinnung 273
Laster 262 f.
LeBar, Mark 216 n43
Lebenskraft 12
Lebensrettung 144 f., 257–259
Leibeskräfte 248
Leibesstrafe 234 n83, 235
Leibniz, Gottfried Wilhelm 54
Leihen 186
Leistung 187
Legalität 158, 248
Legislative 204 f., 208
legitim, Legitimität 137–139
Liebe 21, 194
Liebespflichten 260 f.
Locke, John 180
Löw, Reinhard 157 n73
Logik 30–32
logische Nötigung 69, 77
Longuenesse, Béatrice XIII n1, 25 n8, 32 n27
Ludwig, Bernd 28 n17, 112 n97, 151 n54, 166 n9, 181 n47
Lüge 269–271, äußere u. innere 269 f.
Lust 62, 265, kontemplative 11, praktische 11–22, intellektuelle 11, »durch den Sinn« 11–22
Lustempfindung 11

Machtungleichgewicht 143
Mack, Eric 259 n28
Maluschke, Günther 210 n32
McCarthy, Michael 30 n24
Materie (der Handlungsbestimmung) 66
Mathematik 34
Maxime 8, 26, 32, 49, 79, 92, 101, 107, 110, 116 f., 118–128, 255, 261, 272, der Handlung 126, der Zwecke 126
Meere, Geschlossenheit/Offenheit der 185 f.
Mehrheitsprinzip 202 n8
Mein und Dein, äußeres 161–178, 198–200 inneres 161, 177
Methode sittlicher Beurteilung 66 f.
Mensch als Sinnenwesen 11
Menschenhass 262
Menschenwürde *siehe* Würde
Menschheit 118, 148 f., 174, 193
Merkmal, gedachtes 31
Metaphysik der Sitten 6, 134
Minimalstaat 215
Mittel 3, 9 f., 34–45, 127, notwendiges 23, 32, 34, Wahl des 40 f.
Möglichkeit 100 mit n77, von Imperativen 23, 34, 134, des Moralprinzips 67, 134
Monarch 205, 209
Monarchie 209 f.
Moral 59, 98, 131
Moralgesetz, zwei Bedeutungen 113
moralischer Status 139 f.
Moralität 158, 247 f.
Moralphilosophie XII, 59, 66, 131, 134, 241, Rechts- und Tugendlehre als Teile der XV, 131–160
Moralprinzip 66 f., 71, 100, 115, 133, 135, 136–149, 157–160, Anwendung des 115 f., *siehe* Begründung, Form/ »Formalität« des 155 f., Gültigkeit u. Gehalt 74
Mord 234, 235
Moritz, Manfred 26–28
Motivation 21, 59, 133, 244
Motiv 60, 106 f., 120
motivum 7
Mulholland, Leslie A. 167 n11
Murphy, Jeffrie G. 231 f.

Nachrede, üble 263
Nachtwächterstaat 215
Nakhnikian, George 23 n1, 33 n30
Naturgesetz 93 f.
Naturgesetzformel 117, 251
Naturursache 9
Naturzustand 184 f., 198, 200, 203, 217, als Zustand effektiver Rechtlosigkeit 198–200, 203, 212, Rückfall in den 203, 212
Naturzwecke 264 f.
Naucke, Wolfgang 224 n56, 230 n72
Neid 261, 262
Neigung 6, 14 f., 19, 21, 50, 62, 244, Verwaltung durch Vernunft 17 f., 45, 79, 110, 114
Nell (O'Neill), Onora 115 n104
Nicholas, Barry 225 n59
Nötigung 24, 26, 28–30, 101, 107, 119, durch Drohung? 30 n24, Ungleichheit der 44
Normativität 54–58, *siehe* Sollen
Normen 45, 56, 57, 59 f., 89
Normgeber 47
Normlogik 156, 158–160
Notlage 144 f., 254
Notwendigkeit 101, kausale 46, praktische 24–26, 28–30, 42, 48, 53, 59, 137, bedingte 25 f., 45, 63, 109, unbedingte 25 f., 59–118
Noumenon 89–91
Nutzen 172
Nutzung 171

Oberbefehlshaber 218
Oberer, Hariolf 76 n27, 151 n54, 181 n47, 190 n64, 230 n72, 235 n86
occupatio 180
Öffentliches Recht 198–240
O'Neill, Onora 87 n48
Ordnung 65

Päderastie 235
Parlament 210 f.
Patchwork-Theorie XI
Paton, Herbert J. 23 n1, 70 n16, 84 n43, 117 n110, 118
Patzig, Günther 25 n7, 28 n15, 30
Pauen, Michael 28 n17, 112 n97
Persönliches Recht 174, 186–189, zwei Bedeutungen 187
Person 65 f., 76, 86, 139, Falschheit der 271, sittliche Qualität der 60, 119, 241
Perspektive der 1. Person 34
Pflicht 98, 119 f., 132, 135, 138, 159, 241, aus Pflicht 119 f., 136, 243, 244, 248, des Volks 218, direkt- u. indirekt-ethische 242, direkt handlungsbezogene 149, direkt zweckbezogene 149, gegen andere 143, 147 f., gegen sich selbst 138, 147 f., 243, 263–274, negative 143, 156, 243, positive 144 f., 156, 216, strikte 217, unvollkommene 145, vollkommene 145, 243, weite 216 f., 254–258
pflichtmäßig 119, 136, 244, 248
Phaenomenon 89 f.
Philosophie 134, praktische 134
Pinkard, Terry 199 n2
Politische Philosophie XV, s. Staatsrecht
Polygamie 194
possessio noumenon 162, 176
possessio phaenomenon 162
Postulat 108, rechtliches 164–178, 198, 200, quantitative u. qualitative Reichweite des rechtlichen 173 f.
Pothast, Ulrich 81
Prädikat, Prädikatbegriff 31 f.
Präferenzurteil 40 f., 55
praestatio 174
Prävention 236
Praktische Philosophie 134, als Theorie praktischer Urteile XIII
praktisch-notwendig 42 n40, gleich gut 28
pragmatisch 42 mit n41
Prauss, Gerold 84 n41, 96 n70, 112 f.
Primoratz, Igor 236 n89
Prinzip 122
Privatrecht 161–197, 216
Psychologia Empirica 7
Psychologismus XIIIf., 31 f.

Qualität, sittliche 60, 119, 132, 133, 241, 273

radikal Böses 112, 272
Rationalismus, dogmatischer 54
Rationalität 38, 44, 57
Rationalitätserfordernis 33, 39, 53, 57
Ratschläge der Klugheit 41 f., 248
Raub 225
Raum 90
Rauschmittel 264, 269
Rawls, John 229 n71
Realität 75, 97, 99, 108, 176
Reath, Andrews 19 n39
Rebellion 206
recht, Rechtheit 146
Recht, das 119, 131, Allgemeines Prinzip des 132 f., 166 f., 242, allgemeines Rechtsgesetz 132, 135, als Erkenntnisgrund von Rechten 242, als nicht-»ethisches« Prinzip 133, als normatives Ordnungsprinzip 132, als geschützte Sphäre äußerer Handlungsfreiheit 141, 145 f., 147 f., artikuliert den Standpunkt der wechselseitig berechtigten Personen 148, 242, , Axiom des 177, positives 202, striktes 153 f. Unterscheidung zwischen Recht u. Moral XII, 131, 133 f., 150 f., verbunden mit Befugnis zu zwingen 136–139, 147–149, 153, 200, 201 n4, 216, 218 f., Verhältnis von »Ethik« und Recht 132–160
Recht, ein 128, 149, 153, als persönlicher Anspruch 140, 144, 147 f., 187, 227, 243, äußeres (an äußeren Gegenständen) 161–178, 198–200, inneres (angeborenes Recht auf »Freiheit«) 143, 161, 198, angeborene Rechte der Kinder 195, der Menschen 148, der Menschheit 148 f., 193, erworbenes 143, negatives 143 f., persönliches 187, positives 144 f., zweiter Ordnung 217
Rechtliches Postulat, *siehe* Postulat
Rechtsgesetz 132, 135
Rechtslehre 66, 116, 126, 131–240, als Teil der Moralphilosophie XV, 131–160

Rechtsnorm 132
Rechtsordnung 131, 214, 217, 229
Rechtspflicht 135, 148, 242, 257, 258, 259, zweiter Ordnung 217, 259
Rechtsphilosophie XII, *siehe* Rechtslehre
Rechtsverhältnisse, institutionalisierte 183
Reflexionen XVI
Reform 204, 214, innere 272 f.
Reich der Zwecke 65
Reich-der-Zwecke-Formel 118
Regel 122, 124, 125
Regent 205, 206, 214
Regierung 205
Regierungsform (*forma regiminis*, Regierungsart, Staatsverfassung) 207–210
Regis, Jr., Edward 259 n28
Religionsphilosophie XV
Republikanismus 207–210
res nullius 164, 170 n17, 173 n25
Respekt, *siehe* Achtung
Retribution 226–240, als Begründung der Strafe 226–232, als Inhalt der Strafe 226, 232–235
Revolution 202, 213 f., innere 272 f.
richtig 120
Richtigkeit 60, 119 f., 136, 146, 241
Riedel, Manfred 47 n53, 70 n16
Ring, Marvin E. 269 n60
Risiko 143
Römisches Recht 225 n59
Ros, Arno 32 n27
Rosen, Allen D. 216 n43

Saage, Richard 136 n36, 216 n43
Sache 164 mit n7, 173 f.
Sachenrecht 174, 179–186
Saito, Yumi 181 n47
Sanktion 59, 133, 244
Satz 122, 125, *siehe* Urteil, analytisch-praktischer 23 f., 32–34, 39, 53, gleich Urteil XIII, 25 mit n7, 28, synthetischer 34, syntaktisch-semantische Auffassung XIII, 31 f., 51
Satz vom Widerspruch 33, 45
Savigny, Friedrich Carl von 188 n57
Schadenfreude 261, 262
Scheid, Don E. 226, 236–239
Schenkung 186
Schild, Wolfgang 226 n62
schlecht 16
Schluss, deduktiver 56
Schmerz 12
Schöndorf, Harald 156 n70
Scholz, Gertrud 151 n54, 157 n78
Schreibfreiheit 215
schulden, *siehe* Geschuldetheit
Schuldrecht 174
Schulte, Christoph 207 n18
Schulz, Johann Heinrich 83–85
Schwann, Alexander 70 n14
Sechs-Verfassungs-Schema 210
Seel, Gerhard 24 n4, 76 n27, 181 n47
Seidler, Michael J. 266 n54
Sein-Sollen-Dichotomie 47, 51, 54, 70
Selbst 88, 91, 93 f., 96, 110
Selbstbefriedigung 264 f.
Selbstbewusstsein 78
Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft XIV, 64, 67, 101, 109, 120
Selbstdeutung 96
Selbsterfahrung 96
Selbsterkenntnis 273
Selbstliebe 18, 22
Selbsttätigkeit 13, 88
Selbstthematisierung 78
Selbsttötung 243, 264, 265–268
Selbstverstümmelung 243, 264
Selbstverteidigung 266
Selbstwiderspruch 33, 45, 76, 78
Selbstzweckformel 118, 251
Sequenz, *siehe* Urteilssequenz
Sexualität 190 f., 265
Shell, Susan Meld 166 n9
Sherman, Nancy 261 n36
Sinnenlust 11–22
Sinnenwelt 88–94
Sinnlichkeit 8, 11, 88
Sittengesetz 85
Sittenlehre 135
Sittlichkeit 73, 80
Sollen 24, 39, 44, 53, 58, deduktive Herleitung? 51, 56 f., Genese des Sollens aus einem Sein 26, d. h. aus einem Wollen 42 f., Kelsens voluntaristische Theorie des 46 f., moralisches 22, 59–118, 135, pragmatisches 40–45, technisches 40–45, bedingtes 25, unbedingtes 25, 59–118, 245, Vorrang des pragmatischen vor dem technischen 43 f.
Sollensforderung 26, 45
Souverän 204, 206
Sozialstaat? 215–222
Spontaneität 64
Staat, staatliche Ordnung 198–240, sozialstaatliche Aufgaben 215–222,

in der Wirklichkeit – in der Idee 201 f., normative Dignität eines wirklichen Staates 201 f., 203, 212, Notwendigkeit u. Grundprinzipien des Staates 198–215
Staatsoberhaupt 205
Staatsform (*forma imperii*, Form der Beherrschung, Herrschergewalt, oberste Staatsgewalt) 207–210
Staatsrecht 198–240
Staatsverfassung, *siehe* Verfassung
Staatsverwaltung 205
Stangneth, Bettina 98 n74
Stark, Werner 28 n27, 112 n97, 174 n27
Status, moralischer 139 f., 146, 149, 251
Stiftung 221
stimulus 7
Stolz 263
Strafrecht 223–240, im engeren u. weiteren Sinn 225
Strafwürdigkeit, rechtliche 225
Streben, Struktur des 19
Struck, Peter 167 n11
Subjekt des Handelns 11–18, 42, 49, 60, 93, 114, handlungsfähiges 28, 32 f., 61, 72, 110, des Urteils 31 f., 79
Subjektbegriff 31 f.
Sucht 269
Syllogismus 56
Sympathie 21
synthetisch 178, *siehe* Urteil

Tätigkeit 20
Täuschung 270
Tapferkeit 244 f.
Tat (*factum*) 97 f., 102–108, 197
Tatsache 101–108
Teilprinzipien 116
Tenbruck, Friedrich 181 n47
Tiere 6, 13 f., 55, 109, 179 f., 247
Timmons, Mark 30 n24
Tod 244
Todesstrafe 235
Tötung 234
Trieb 6 f.
Triebfeder 6, 15, 29, 241, 248
Triebsteuerung 8
Trunkenheit 243, 264, 269
Tugend 132, 244 f.
Tugendpflicht 132, 135, 148, 245, geschuldete u. verdienstliche 262
Tugendlehre 66, 116, 126, 132, 133, 135, 136, 216, 241–274
Tuschling, Burkhard 181 n47

Übertragung 186, 189
Umkehr 272
Umsturz 202, 213 f.
unangenehm 12
Unannehmlichkeit 12, 62
Undankbarkeit 262 f.
Ungerechtigkeit 228
Unfreiheit 8
Unruh, Peter 207 n18, 215 n43
Unsterblichkeit 108
Unterlassungspflicht, *siehe* Pflicht, negative
Unterschlagung 224
Untugend 262
Unglück 21
Unlust 62
Unmäßigkeit im Essen u. Trinken 264
unrecht 167
Untertan 204, 212 f.
Unwahrheit 270
Ursache 72
Urteil XIII, 24, 33, assertorisches 114 f., praktisches 8, 15 f., 30, 79, drei Arten praktischer 26, reflexives XIV, 25 mit n25, 33, 114, analytisches u. synthetisches XIII, 30–33, 73, notwendiges 35–39, 69 f., 77, 80 f.
Urteilender 33, 35–39
Urteilsgehalt 33, 38
Urteilssequenz 33, 35–39, 42, 80
Urteilstheorie, psychologische 31–33

Verabscheuungsvermögen 14 n29
Verbindlichkeit 76, 135, 136, *siehe* Notwendigkeit, praktische
Verbot 136, 138, 141, 165, 172
Verbrechen, Unterscheidung zwischen öffentlichen u. Privatverbrechen 222–230
Verfassung 201, 202, 204 f., 207–210
Vergewaltigung 235
Vergnügen 20 f.
Verleumdung 263, 270
Vermögende 220 f.
Vernünftigkeit 78, 88 f.
vernunftbegabte Wesen 77–80
Vernunft, instrumentelle 54–58, praktische XIV, 3–5, 79, 92, rechtlich-praktische 172, reine praktische XIV, 3, 8 f., 11, 57, 63–67, 69, 74 f., 79, 95, 97 f. 100, 108, 109–114, 134, 139, 242, 244, 247, 250, 263, 264, Selbstbezüglichkeit XIV, 64, 67, 101, 109, 120
Vernunftbegriff, *siehe* Idee

Vernunftgesetz 63
Vernunfttätigkeit 91
Verpflichtungsgrund 256, 267
Versprechen 120, 270
Verstandesbegriff 72
Verstandeswelt 88–91
Vertrag, ursprünglicher 203 f., 218
Vertragsrecht 174, 187
Volk 204, distributiv u. kollektiv betrachtet 220, Pflicht des 218
Volksvertretung 202 n8, 214
Völkerrecht XV, 185
Vollkommenheit, eigene 132, 246, 247–250
Vorarbeiten XVI
Vorlesungsnachschriften XVI
Vorstellungen 13
Verri, Pietro 12 n20
Vervollkommnung 247

Wahl 114, 126, von Mitteln und Zielen 9 f., 40 f.
Wahlen 211
Wahrnehmung 87 f.
Waxman, Wayne XIII n1, 32 n27
Welding, Sten O. 45 n46
Weltbürgerrecht XV
Wert 62–64, 94, 98, absoluter 66, 74, 75 f., 86, 88, 109, 250
Wertmaßstab 15–18
Wertung 12–17, 62–64
Westphal, Kenneth R. 167 n11, 171 f., 175 n32, 188 n59, 190 n63
Widerstand, Recht auf 205 f., Verbot aktiven 212–214, Pflicht zu passivem 214
Willaschek, Marcus 98 n74, 103 n84, 104–108
Wille 8, 72, 78 f., 83, 85, 92 f., 95, 112, einseitiger 183, guter 60, allgemeiner, vereinigter Wille des Volkes 202 n8, 204 f., 209, 218, 220
Willensakt 47
Willensbestimmung 72, subjektive 121–126
Willensgrundsatz 117, 120
Williams, Howard 194
Willkür 13 f., 93, 95, 172, Besitz der Willkür eines anderen 174, allseitige 197, doppelseitige 197, einseitige 197, freie 4, 8, 109–115, 247
Wimmer, Reiner 110 n95
Wirklichkeit, praktische 99, 111
Wirkung 34, 72
Wissen, praktisches 100, 108
Wöllner, Johann Christoph von 207 n18
Wohl, Wohlergehen 10–22, 41–45, 98 f., Pflicht, für eigenes Wohlergehen zu sorgen 249
Wohlfahrt 222
Wohltätigkeit 251, 255
Wolff, Christian 8
Wolff, Michael 190 n63
Wollen 32–34, 36, 45, 50, 56, 119, 164 f., 253, handlungsregulierendes 39, Modalität des 43
Würde 66, 76, 109, 190, 193, 233, 235, 247, 260 f., 265, 267
Wunsch 35 f., 43, 164 f.

Yovel, Yirmiyahu 157 n73

Zahnspende 268 f.
Zeit 90
Zeitindex 35, 37
Zensur, innere 59, staatliche 207
Zensurkonflikt Kants 207 n18
Ziel 3, 9 f., 32, 35–45, 55 f., 123 f., notwendiges 61–67, *siehe* Zweck
Zielordnung 10
Zielsetzung, Zwecksetzung 26, 64 f., 71 f., 79, 85, 109 f., 114, 123, 127, 145, 247
Zirkel in *GMS* III? 86 mit n47
Zivilgerechtigkeit 224
Zotta, Franco 216 n43, 219 f., 221 n52
zulässig, Zulässigkeit 137–139
Zurechnung (*imputatio*) 103
Zustand 12, 146, 174, bürgerlicher, rechtlicher 182–185, 200, 218
Zwangsbefugnis (rechtliche) 136–139, 147–149, 153, 200, 201 n4, 216, 218 f., ungleich Strafbefugnis 237 f., 240
Zweck 3, 23, 29, 32, 34, 127, 135, 156, der zugleich Pflicht ist 132, 133, natürlicher 10–18, 20–22, 60, 62, 86, 93, 97, 100 f., 109, 113, 114, 244, 245, 250, 252, 266, notwendiger 61–67, 101, 109, 113, 134, 139, 142, 146, 156, 242, 244, 245, 246, 260, 264, notwendige Zwecke 245, 246–259, notwendiger Zweck der eigenen Vollkommenheit 246, 247–250, notwendiger Zweck der fremden Glückseligkeit 246, 250–253, oberster 20, 272, *siehe* Ziel
Zweckhaftigkeit 147, als Aufgabe 246
Zweck-Mittel-Relation 38, 42, 45

Stellenverzeichnis

Anthr.

12, 549 = VII, 2304–8 11
12, 551 = VII, 2311–5 13
12, 551 = VII, 23122 f., 31 f. 12
12, 552 = VII, 2324 f. 12 n20
12, 579 = VII, 2515 15

Denken

5, 275 = VIII, 14034–37 11

Entdeckung

5, 304n = VIII, 19333 25 n7

Erste Einleitung

10, 9–11 = XX, 195–197 134 n10
10, 10 = XX, 196 13
10, 13 = XX, 19915–18 32
10, 14 = XX, 20111–28 44

Frieden

11, 203 = VIII, 3492–6; 16–22 200 n3
11, 204–206 = VIII, 3497–35120 207
11, 205 = VIII, 3511–4 207
11, 205n. = VIII, 350 u. 351 209
11, 206 = VIII, 3521–4 208
11, 206 f. = VIII, 35122–35223 208
11, 207 = VIII, 35219 f. 208 n26
11, 207 = VIII, 35231 f. 209 n28
11, 208 = VIII, 3536–8 209 n28
11, 208n. = VIII, 35325–37 209
11, 239 = VIII, 37622–3775 155
11, 242 = VIII, 37910–18 156

Gemeinspruch

11, 131 = VIII, 27817 f. 10
11, 135n = VIII, 28231–37 3 n2
11, 144 = VIII, 28931 f. 10
11, 151 = VIII, 29512–22; 24–38 211 n33
11, 152 f. = VIII, 29625–36 202 n8
11, 154–156 = VIII, 29729–29921 214
11, 155 = VIII, 29821–2991 222
11, 155n. = VIII, 29933–37 222 n53
11, 156 = VIII, 29932–3007 212 n36
11, 157n. = VIII, 30028–39 202 n8, 239 f.
11, 159n. = VIII, 32216–3235 213

GMS

7, 11 = IV, 3872–16 241 n2
7, 19 = IV, 39423 f. 36
7, 22–25 = IV, 39711–39926 119
7, 25 = IV, 39917–21 17
7, 27 n1 = IV, 40034–37 121
7, 33 = IV, 40610–14 119
7, 41 = IV, 41226–30 48
7, 41 = IV, 41230–41311 29
7, 42 = IV, 41312–21 29
7, 42n = IV, 41326 f. 13, 15
7, 43 = IV, 41412 f. 28 n15
7, 43 = IV, 41412–17 29
7, 43 = IV, 41418–22 30 n23
7, 43 = IV, 41432–4152 44
7, 44 = IV, 41519–27 195 n85
7, 45 = IV, 41533–35 29
7, 45 = IV, 41616 44
7, 45 f. = IV, 41619 42
7, 46 = IV, 4171 42 n41
7, 48 = IV, 41824–35 42 n40
7, 48 f. = IV, 4193–11 42
7, 46 = IV, 4173–6 23
7, 46 = IV, 4177–11 23
7, 46 f. = IV, 41727–26 34
7, 46 f. = IV, 41715–21 32
7, 46n = IV, 41732–37 42 n41
7, 47 = IV, 4184–11 16
7, 47 = IV, 41727–4181 41
7, 47 u. 48 = IV, 41811–13 u. 18 f. 17
7, 48 = IV, 41836 f. 16
7, 48 = IV, 4193–5 28
7, 48 = IV, 4194 f. 23
7, 48 f. = IV, 4193–11 41
7, 50 = IV, 42012–14; 20 f. u. 32–35 28
7, 51 = IV, 42024–26 124
7, 51 = IV, 4216 25 n9
7, 51 = IV, 4217 f. 116
7, 51 = IV, 42111 f. 68
7, 51 = IV, 42118–20 117
7, 51 n = IV, 42036–42126–30 121
7, 52 mit n = VI, 42121–23 u. 31–38 145
7, 52 = IV, 4224–7 266
7, 52–54 = IV, 42121–42335 115

7, 53 f. = IV, 422$_{37}$–423$_{16}$ 250
7, 54 f. = VI, 424$_{1–14}$ 145
7, 54 = IV, 423$_{17–22; 28–35}$ 251
7, 56 = IV, 425$_{23–26}$ 122 n121
7, 56 = IV, 425$_{7–11}$ 68
7, 58n = IV, 426$_{31–36}$ 132 n1
7, 59 = IV, 428$_{3–6}$ 67
7, 59 = IV, 428$_{8}$ 62
7, 60 = IV, 428$_{11–14}$ 63
7, 60 = IV, 428$_{25–33}$ 134 n9
7, 60 = IV, 428$_{31–}$429$_{2}$ 67
7, 61 = IV, 429$_{3}$ 62
7, 61 = IV, 429$_{10–12}$ 118
7, 61–63 = IV, 429$_{14–}$430$_{27}$ 115
7, 62 = IV, 430$_{10–17}$ 250
7, 62 f. = IV, 430$_{18–27}$ 251
7, 63 = IV, 431$_{16–18}$ 118 n113
7, 64 = IV, 431$_{32}$ f. 28
7, 64 = IV, 432$_{2–4}$ 118 n113
7, 64 f. = IV, 432$_{12–15}$ 118 n113
7, 65 = IV, 432$_{20–22}$ 118 n113
7, 67 = IV, 434$_{10–14}$ 118
7, 68 = IV, 435$_{15}$ f. 122 n121
7, 70 = IV, 436$_{24–26}$ 118
7, 70 = IV, 436$_{30}$ 116
7, 70 = IV, 436$_{28–}$437$_{4}$ 66 n7
7, 71 = IV, 437$_{23–30}$ 62 n2
7, 72 = IV, 438$_{18–21}$ 118 n114
7, 72 = IV, 438$_{24}$ f. 122 n121
7, 72 f. = IV, 438$_{16–}$439$_{20}$ 65
7, 74 = IV, 439$_{30–34}$ 119
7, 74 f. = IV, 440$_{14}$ f. u. 28–32 67
7, 75 = IV, 441$_{9–11}$ 59
7, 76 = IV, 441$_{17}$ f. 18
7, 79 = IV, 444$_{3–15}$ 59
7, 80 = IV, 444$_{35–}$445$_{15}$ 68
7, 81 = IV, 446$_{7}$ f. 72
7, 81 = IV, 446$_{15}$ f. 72
7, 82 = IV, 447$_{8–10}$ 73
7, 82 = IV, 447$_{25}$ 80
7, 82 = IV, 447$_{28–30}$ 73
7, 83 = IV, 448$_{4–9}$ 75, 82 n38
7, 83 = IV, 448$_{9–11}$ 78
7, 83 = IV, 448$_{10}$ f. 85
7, 83 = IV, 448$_{11–22}$ 79
7, 83 = IV, 448$_{17–22}$ 83
7, 83 = IV, 448$_{28–35}$ 82 n38
7, 84 = IV, 448$_{25–}$449$_{6}$ 81
7, 84 = IV, 449$_{8}$ f. 122 n121
7, 84 = IV, 449$_{11–13}$ 74, 92 f.
7, 84 = IV, 449$_{11–23}$ 86
7, 84 = IV, 449$_{24–26}$ 87 n47
7, 85 = IV, 450$_{3–17}$ 87 n47
7, 85 = IV, 450$_{18}$ f. 86 n47
7, 85 f. = IV, 450$_{19–23}$ 86
7, 86 f. = IV, 450$_{35–}$451$_{14}$ 87
7, 87 = IV, 451$_{14–17}$ 88
7, 87 = IV, 451$_{17–21}$ 88
7, 87 = IV, 451$_{21–36}$ 88
7, 88 = IV, 452$_{7–30}$ 88
7, 88 = IV, 452$_{31–35}$ 88
7, 88 f. = IV, 452$_{35–}$453$_{2}$ 88
7, 89 = IV, 453$_{3–5}$ 87 n47
7, 89 = IV, 453$_{5–7}$ 86
7, 89 f. = IV, 453$_{17–}$454$_{5}$ 89
7, 90 = IV, 454$_{6–15}$ 89
7, 91–101 = IV, 455$_{10–}$463$_{2}$ 92 n63
7, 93 = IV, 456$_{32}$ 82
7, 95 = IV, 458$_{6–8}$ 92 n63
7, 95 f. = IV, 458$_{25–32}$ 88
7, 96 = IV, 458$_{36–}$459$_{9}$ 95
7, 100 = IV, 462$_{3–6}$ 91

KpV

7, 107 = V, 3$_{5}$ f. 97
7, 107 = V, 3$_{10–13}$ 97
7, 107 = V, 3$_{14–23}$ 97
7, 107 f. = V, 4$_{5}$ 100 n77
7, 108 = V, 4$_{7–10}$ 100
7, 116n = V, 111$_{9}$ f. 44 n43
7, 125 = V, 19$_{7–12}$ 121
7, 125 = V, 19$_{9}$ f. 124
7, 126 = V, 20$_{7}$ f. 3 n1
7, 126 = V, 201$_{3}$ f. u. 20 122 n121, 125
7, 127 = V, 203$_{6–40}$ 29
7, 128 f. = V, 22$_{9–14}$ 11
7, 129 = V, 222$_{7–31}$ 6 n6
7, 131 = V, 24$_{3–9}$ 21
7, 132 = V, 243$_{5}$ f. 6
7, 134n. = V, 263$_{4–40}$ 32
7, 136 = V, 271$_{5}$ f. 122 n121
7, 140 = V, 302$_{2–35}$ 99
7, 140 = V, 302$_{7–33}$ 249
7, 141 = V, 312$_{4–27}$ 102 n78

7, 141 f. = V, 3115–34 104
7, 150 f. = V, 3722–3811 227 n67
7, 155 = V, 426–8 102
7, 173 = V, 5625 122 n121
7, 174 f. = V, 588 f. 14 n29
7, 174–177 = V, 5810–6025 62
7, 179 f. = V, 628–35 29
7, 185 = V, 6621 122 n121
7, 185 = V, 6636 145
7, 197 = V, 7617 11
7, 203 = V, 8110–19 147 n43
7, 203 = V, 8113–19 119
7, 204 = V, 8212–17 119
7, 221 = V, 9629 13
7, 251 = V, 12032–35 18

KrV
B10/A7 31
B14 178
B34/A19 11
B60/A42 11
B101/A75 25 n7
B307 90 n59
B308 f. 90 n59
B377/A320 91
B499n/A471n 121 n120
B699/A671 121 n120
B694/A666 121 n120
B708/A680 121 n120
B760–762/A732–734 34 n30
B830/A802 5, 73
B831/A803 6, 9

KU
10, 78 = V, 17120–24 134 n10
10, 91 = V, 18211 f. 121 n120
10, 101 = V, 19033–35 11
10, 109n = V, 19718–27 190 n63
10, 115 = V, 20315–17 11
10, 115 = V, 2047 11
10, 118 f. = V, 20626–36 11
10, 119 = V, 20628 f. 11
10, 122 = V, 20916–21 13 n21
10, 280 = V, 3399 f. 121 n120
10, 335 = V, 38527 f.; 3864 f. 121 n120
10, 393n. = V, 43425 f. 10
10, 430n. = V, 46423–28 13 n25

Logik (Jäsche)
6, 517 f. = IX, 8619–21 28
6, 540 n3 = IX, 109 n3 25 n7
6, 542 = IX, 110 34 n30

MSR
8, 309 = VI, 2058–10 135
8, 309 = VI, 20525–2061 238
8, 315 = VI, 2116–9 13
8, 315 f. = VI, 21119–2125. 11 n13
8, 316 = VI, 21210–30 11
8, 316 = VI, 21223 15
8, 321 f. = VI, 21628–21727 134
8, 322 = VI, 21728–36 134 n10
8, 323 = VI, 21811–23 119
8, 324 = VI, 21824–21911 138
8, 324 = VI, 2192–6 241, 243
8, 326 = VI, 2211–3 242
8, 327 = VI, 22119 f., 23 f., 25–28 138
8, 328 = VI, 22227–30 138 n22
8, 328 = VI, 22231–34 119
8, 329 = VI, 22318–23 103
8, 330 = VI, 22335–2241 103
8, 330 = VI, 2242–7 224 n57
8, 330 f. = VI, 2249–26 135
8, 331 = VI, 22427–37 139
8, 331 = VI, 2252 f. 122 n121
8, 332 = VI, 22534–36 122 n121
8, 334 = VI, 22721–23 103
8, 336 = VI, 2295 f. 137
8, 336 = VI, 22922–2301 146
8, 337 = VI, 2306 f. 153
8, 337 = VI, 2307–11 140
8, 337 = VI, 23016 f. 172
8, 337 = VI, 23024–26 141
8, 337 = VI, 23029–31 133, 146
8, 337 = VI, 23033–2312 141
8, 338 = VI, 2313–9 132
8, 338 = VI, 2314 146
8, 338 = VI, 23110–12 133
8, 338 = VI, 23118 134
8, 338 = VI, 23123 138
8, 338 f. = VI, 23131 f. 139
8, 339 = VI, 23221–32 139 n24
8, 340 = VI, 23224–26 141
8, 340 = VI, 23229 140
8, 481 f. = VI, 35724–35815 190 n63
8, 343 = VI, 23515–23 143
8, 343 = VI, 23515–2364 202 n8, 239 f.
8, 345 = VI, 23724–26 161 n1
8, 345 = VI, 23729–32 141

8, 345 = VI, 23732–34 140
8, 346n = VI, 23826–38 143
8, 347 = VI, 2394–12 148
8, 347 = VI, 23918 f. 28
8, 347–350 = VI, 239–242 148
8, 348 = VI, 240 145, 148
8, 354 = VI, 2465–8 164
8, 354 = VI, 2469–25 166–173
8, 354 = VI, 24625–35 173
8, 355 = VI, 2474–6 173
8, 356 = VI, 24728–2487 162
8, 356 = VI, 24734–2486 143 n34
8, 357 = VI, 24827 f. 162
8, 357 = VI, 24911 f. 162
8, 357 = VI, 24914 162
8, 358 = VI, 24923 f.; 28; 31 f. 162, 176
8, 358 = VI, 2506 177
8, 358 f. = VI, 24934–25017 177
8, 359 f. = VI, 25018–25136 181 n47
8, 363 = VI, 2546 177
8, 365 = VI, 25533–2561 200
8, 366 = VI, 25614–18 200
8, 368 = VI, 2588 179
8, 369 = VI, 25922–28 179 n40
8, 370 = VI, 2605–9 196
8, 371 f. = VI, 26033–26125 181 n47
8, 372 = VI, 26127–29 179
8, 372 = VI, 26212–14 182
8, 373 = VI, 2639 f. 179
8, 373 f. = VI, 2632 f.; 12–16 180
8, 373 = VI, 26217–26 183
8, 375 = VI, 26417–23 183
8, 376 = VI, 26510–15, 18 180 n45
8, 373 = VI, 26228 181
8, 375 f. = VI, 2651–10 186
8, 376 = VI, 26532–2662 180 n42
8, 377 f. = VI, 26628–37 185
8, 380 = VI, 26831–2694 180
8, 381 = VI, 26927–37 186
8, 381 = VI, 26937–2706 103 174
8, 381 f. = VI, 27010–20 189
8, 382 = VI, 27120–24 187
8, 383 = VI, 27132–35 n55
8, 383 = VI, 2721–10 188
8, 386 = VI, 2741–12 188
8, 384 f. = VI, 27230–27310 189
8, 390 = VI, 27724–26 194
8, 390 = VI, 27726–28 190
8, 390 = VI, 27726–32 193
8, 390 = VI, 2781–4 193
8, 390 = VI, 2786–9 190
8, 390 f. = VI, 2789–13 191
8, 391 = VI, 27818–22 192
8, 391 f. = VI, 27832–27912 193
8, 391 f. = VI, 27824–27916 192
8, 391 = VI, 27824–31 194
8, 392 = VI, 27916–26 194
8, 392 = VI, 27928–35 192
8, 393 = VI, 28019 f. 195
8, 393 f. = VI, 28025–2818 195
8, 394 = VI, 2819–11 195
8, 394 f. = VI, 28113–19 195
8, 395 = VI, 2829–16 190 n63
8, 397 = VI, 28323–29 196
8, 397 = VI, 2846 f. 188
8, 398 = VI, 2852 188
8, 412–422 = VI, 296–305 202 n8
8, 424 = VI, 3078–11 201
8, 424 f. = VI, 30714–26 200
8, 429 = VI, 3116–8 202
8, 430 = VI, 3121–21 199, 201
8, 431 = VI, 31319–21 205
8, 432 = VI, 3144–16 205
8, 432 f. = VI, 31417–3155 211
8, 434 = VI, 31526–30 204
8, 434 = IV, 31533–3166 204
8, 435 f. = VI, 31634–3178 206
8, 436 = VI, 31712 f. 206
8, 433 f. = VI, 31513–22 211
8, 436 = VI, 31732–34 211
8, 436 = VI, 31734 205
8, 437 = VI, 31811–13 204
8, 438 = VI, 31912–18 214
8, 438 f. = VI, 31919–28 212
8, 439 = VI, 32011–18 206
8, 440 = VI, 32025–34 212
8, 442 = VI, 32216–3235 213
8, 446 = VI, 32534–32614 218
8, 447 = VI, 32621–32 220 f.
8, 450 f. = VI, 3294–35 209 n29
8, 452 = VI, 3317–11 224 n55
8, 452 = VI, 33113 f. 229
8, 452 = VI, 33114 f. 225
8, 453 = VI, 33125 227
8, 453 = VI, 33125–29 233 n80

8, 453 = VI, 33131 f. 227, 230
8, 453 f. = VI, 33211–24 233
8, 454 = VI, 33224–3333 233, 234
8, 455 = VI, 33316 f. 233
8, 460 = VI, 33713–15 227
8, 461 f. = VI, 33835–3393 207 n22
8, 462 = VI, 33912–25 210
8, 481 = VI, 35724 f. 190 n63
8, 482 f. = VI, 35825–3593 190 n63
8, 483 f. = VI, 35933–3607 192 n70
8, 487 f. = VI, 3635–12 191 n67, 233, 235
8, 487n = VI, 36331–35 223 n54
8, 492 f. = VI, 36721–36 221

MST

8, 508 = VI, 3793–5 241
8, 508 = VI, 3793–12 135
8, 508 = VI, 3795–12 241
8, 509 = VI, 3807–18 245
8, 509 = VI, 38022–25 132 n2
8, 510 = VI, 38119 f. 135
8, 510 f. = VI, 38120–24, 27–34 137
8, 511 = VI, 3828–11 119
8, 511 = VI, 3828–27 126
8, 512 = VI, 38312 f. 119
8, 512 = VI, 38314 132 n2
8, 514 f. = VI, 38510–18 134
8, 515 = VI, 38531 132
8, 515 = VI, 38532 132
8, 515 f. = VI, 38533–38614 132, 246
8, 518 = VI, 38817 f. 249
8, 519 = VI, 38832 f. 256
8, 520–525 =VI, 390–394 145
8, 520 = VI, 3902 f. 256
8, 520 = VI, 3904–9 256
8, 520 = VI, 3909–14 258
8, 520 f. = VI, 39018–29 262
8, 521 = VI, 3914 147, 244
8, 521 = VI, 39117 f. 10
8, 522 = VI, 39130 f. 248
8, 522 = VI, 3921–9 249
8, 523 = VI, 3938–10 248
8, 523 = VI, 39217–19 248
8, 524 = VI, 39316–23 251
8, 524 = VI, 39324–35 255
8, 525 = VI, 39415 f. 132 n1
8, 526 f. = VI, 39515–32 253
8, 530 f. = VI, 3992–4004 261
8, 532 f. = VI, 40124–28 261
8, 533 = VI, 40214–21 261
8, 534 = VI, 40222–26 261
8, 537 = VI, 40515 f. 132
8, 538 = VI, 40629 f. 135
8, 542 = VI, 4103–6 135
8, 554 = VI, 42210–15 243
8, 549 f. = VI, 417 f. 147, 263
8, 552 = VI, 41937–4203 264
8, 552 = VI, 4204–7 265
8, 552 = VI, 42017 f. 264
8, 555 = VI, 4231–6 266
8, 555 = VI, 4237–16 268
8, 556 = VI, 42332–4242 267
8, 556 f. = VI, 42412–18 190, 264
8, 557 = VI, 42433–4259 265
8, 559 = VI, 42621–26 11 n17
8, 560 = VI, 42723 f. 269
8, 562 = VI, 4294 f. 270
8, 562 f. = VI, 42924–34 270
8, 563 = VI, 4301–8 270 n64
8, 566 = VI, 43210–12 271 n65
8, 570 = VI, 43537–4364 271
8, 576 = VI, 4412; 4–14 273 f.
8, 582 = VI, 44613–17 147 n43
8, 582 f. = VI, 44625–27 273
8, 583 = VI, 4478 132 n1
8, 584 = VI, 44810–22 260
8, 584 = VI, 44822–4492 260
8, 585 = VI, 4494–15 260
8, 586 = VI, 4503–8 260
8, 588 = VI, 45210–12 260
8, 595 = VI, 457 (§35) 262
8, 596 = VI, 45820–24 262
8, 596 = VI, 45829–31 262
8, 596 f. = VI, 45910–15 263
8, 597 = VI, 45937–4603 262
8, 603 = VI, 46422–31 262
8, 603 = VI, 464 f (§41) 262
8, 603 = VI, 4653–6 263
8, 604 = VI, 46516–22 263
8, 604 = VI, 46532–4666 263
8, 608 f. = VI, 46917 f.; 24–28 195 n81

Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte

11, 87 = VIII, 11110–12 14 n27

Prol.

5, 203 = IV, 332 f. 90 n61

Rel.

8, 667 = VI, 21111 f. 122 n121
8, 673 f. = VI, 275–12 18

8, 675 f. = VI, 2828 15
8, 676 f. = VI, 2916–3018 272 n67
8, 676n. = VI, 2932–34 14 n26
8, 680 = VI, 3222–33 272
8, 684 f. = VI, 361–33 272
8, 686 f. = VI, 381–33 232 n77
8, 688–694 = VI, 398–4411 95
8, 669 = VI, 2313–17 103 n84
8, 698 = VI, 4718–26; 29–36 272 n69

Streit
11, 267–274 = VIII, 5–11 207 n18

Theorie
11, 161 = VIII, 3043–20 215

Metaphysik L1 (Pölitz)
XXVIII, 25537–2562 14

Naturrecht Feyerabend
XXVII, 139023 f. 228 f.

Rezension von Johann Heinrich Schulz
12, 777 f. = VIII, 147–17 84

Über das Mißlingen ... der Theodizee
11, 105 = VIII, 25511–19 103 n84

Über ein vermeintes Recht
8, 637–643 = VIII, 425–430 271 n64

Vorankündigung des nahen Abschlusses
6, 411n = VIII, 41833 122 n121